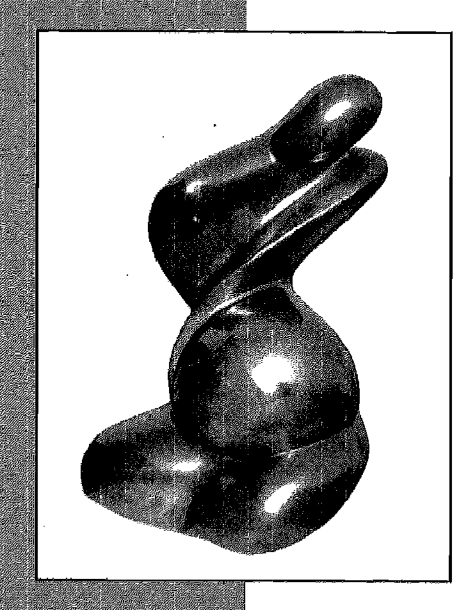
سلسلة
بوعلي ياسين

فلسفة الأسطورة

أليكسي لوسيف









فلسفة الأسطورة

*فلسفة الأسطورة
*تأليف: أليكسي لوسيف
*ترجمة: د. منذر بدر حلوم

*الطبعة الأولى **2000** م
*الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع
اللاذقية – سورية – ص.ب: **1018** – تلفاكس: **422339**

العنوان الأصلي للكتاب:
DИАЛЕКА МИФА
دار Эксmo lipecc موسكو 1999

إهــداء

من شعاع شمس
زرعته حشيشة القلب
في حضن ابنة أوقيانوس
النائمة من زمن الطوفان
على حلم ولادة لادا
فوق كتف برمّانا
ولدت لادا

إلى لادا
من منذر


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمة المترجم

أود على غير السائد توزيع مقدمتي الصغيرة على بنود تتناول بعض خصوصيات الكتاب وخصوصيات ترجمته.

1. الحديث عن مؤلف الكتاب (الفيلسوف أليكسي لوسيف) جاء، في المقدمة المكتوبة بقلم زوجة الفيلسوف الثانية عزه على بيك تاخودوغي، متضمناً أهم مفاصل حياته وشمولية إبداعه. لذلك فلن أرهق القارئ بإضافات قد تكون زائدة.

2. عند اختياري كتاب فلسفة الأسطورة للترجمة كان مما شجعني وشدّ عزيمتي على تحمل مشقة مثل هذا العمل:

أولاً: أهمية الباحث الفيلسوف أليسكي لوسيف نفسه، وشمولية معرفته، والريادة التي يتمتع بها في طرح مفهوم الوحدة الكلية ووحدة العلوم والمعارف البشرية وفي التفكير الفلسفي (الكلاّني) في القرن العشرين، الأمر الذي يتجلّى في أعمال عدة له من أهمها: فلسفة الاسم، وجوهر الجوهر، وفلسفة الأرقام بالغة الصغر، وفلسفة الموسيقا.

ثانياً: أهمية البحث في فلسفة الأسطورة، البحث الذي ينقّي هذا المفهوم ويخلّصه مما يخالطه من شوائب فهم عام ملتبس حيناً، وفهم خاص موظف عقائدياً حيناً آخر، وصولاً إلى الأسطورة التي تتفارق مع فهمنا السائد لها لتشمل مجالات من حياتنا وتفكيرنا أوسع مما نتصور.

3. في الكتاب نفسه:

أولاً: يجدر القول إن النسخة التي قمت بترجمتها هي جزء من الأعمال الكاملة للوسيف أصدرتها دار إيكسموبريس – موسكو عام 1999 وهي تتضمن جميع ما كانت الرقابة السوفيتية قد حذفته. أما المحذوفات المعادة إلى نص الكتاب فسترد في متنه بخط مائل.

ثانياً: كتاب فلسفة الأسطورة يُشرِّح مفهوم الأسطورة والمفاهيم والمقولات السائدة في وسطها والأوساط المتعالقة معها، وفقاً للمنهج الجدلي (الاسم الأصلي للكتاب جدل الأسطورة)، بل المنهج الجدلي المطلق اليد، كما أراد له لوسيف أن يكون وكما اشترط في مواضع عدة من كتابه، فإذا كان الجدل جدلاً ليَترك له أن يطال كل الزوايا والمخبوآت.

ثالثاً: المنهج الجدلي المطلق اليد أو الحر، أي الخاضع لمقتضى المنهج وحده، أتاح للوسيف تحديد تخوم الأسطورة عن حقول هامة كالعلم والشعر والدين والعقيدة وغيرها، وصولاً إلى كشف العقائد المتوضعة تحت الكثير من الأساطير بما في ذلك المعاصيرة منها سواء العلمية أو السياسية أو غيرها.

رابعاً: ثمة محطات عدة في الكتاب تريح القارئ من صرامة المعالجة الفلسفية (مقبوسات ومعالجات تتعلق بفلسفة ضوء القمر، وفلسفة المكان في الفن التشكيلي، والمجاز والصورة في الشعر) مما يُقدِّم مادة غنية، لا تأتي غريبة على موضوع الكتاب أو دخيلة في توظيفها على المنهج.

خامساً: الكتاب، بما هو بحث في مفهوم الأسطورة، يكتفي بذكر أمثلةٍ عن الأساطير والشخصيات والصور الأسطورية دون الدخول في تفاصيلها، الأمر الذي يضع القارئ أمام ضرورة معرفة الأساطير المذكورة في متنه، أو الإطلاع عليها لكي لا تبدو المحاكمات والاستنتاجات الفلسفية غريبة عليه. وقد حاولت تسهيل الأمر بإرفاق الفصول بهوامش تتناول بشيء من التفصيل المفاصل الهامة في الأساطير أو الصور الأسطورية المذكورة، بالإضافة إلى إيضاحات تتعلق ببعض المذاهب الفلسفية والفنية والأعلام. وحرصاً على تمكين القارئ من الاستزادة أرفقت المصطلحات الهامّة بمرادفها الإنكليزي حيناً واللاتيني أو الإغريقي حيناً آخر، الأمر الذي يخلو منه الكتاب الأصلي المؤلف – كما هو معلوم – باللغة الروسية.

1. **في الترجمة:**

أولاً: ثمة استخدام واسع لكلمات بسيطة مأخوذة من الحياة العامة، بيد أن استخدامها لم يأت عامّاً ملتبساً، إنما مضبوطاً بالمقولات الفلسفية التي تتوضع حدودها في سياق النص والمسألة المعالجة. من أمثلة ذلك كلمة شيء. فكلمة

(الشيء) هنا يأتي استخدامها مختلفاً عن الشائع العام، ومعالجاً فلسفياً لتحديدها عن المادة والعضوية والميكانيزم..

ثانياً: ثمة مصطلحات رأيت الأخذ بها معرّبة كالميكانيزم، الذي يستخدم في نص الكتاب كمقولة فلسفية محددة باختلافها عن العضوية وعن الأخطوطة.

ثالثاً: ثمة مصطلحات مرتبطة جوهرياً بالمنظومة الفلسفية التي يأخذ بها لوسيف لذلك كان لا بد من الحفاظ عليها على الرغم من وجود مصطلحات سائدة بديلة. من أمثلة ذلك استخدام لوسيف لمقولتي الوجود والوجود الآخر. الوجود، بالنسبة للوسيف، هو الوجود البدئي، المعطى البدئي، الوجود الإلهي القائم بذاته، هو الخالق. أما الوجود الآخر فهو انعكاس الوجود، تجسيد له، فهو الخليقة. استخدام لوسيف يأتي مغايراً عن قصد، مخالفا بإصرار للاستخدام المادي الذي يقول بالعالم المادي كوجود، الإنسان فيه هو الأولي والإله هو الثانوي، وبالتالي فالوجود في الفهم المادي الذي يعارضه لوسيف هو الخليقة، بينما الخالق هو الوجود الآخر وهو الانعكاس.

أما إبقائي على مصطلحي وجود ووجود آخر كما وردا لدى لوسيف فجاء للاعتبار المذكور أعلاه، ولاعتبار آخر جعلني لا آخذ بالبديل المطروح خالق – خليقة لما لمفهوم الخالق من دلالات دينية خاصة يتعداها النص إلى الوجود ذي الدلالة الفلسفية العامة التي تحيط بالمطلوب. فالوجود يأتي بمعنى المعطى البدئي القائم بذاته مفهوماً فلسفياً خارج ديني.

سأكتفي بهذا القدر من الأمثلة فليس المكان هنا للخوض في خصوصية كل من المصطلحات المستخدمة والتي يقدمها النص، غالباً في سياق مفهوم مقنع، آملاً أن تكون كذلك في الترجمة أيضاً. على أن النقاط الإشكالية تأتي معالجة في الهوامش التي أعدها جزءاً أساسياً من النص المقدّم للقارئ.

وأخيراً أرجو لمن يتفق مع وجهة نظر لوسيف أن يجد في الكتاب مادة اتفاق مقنعة، ولمن يختلف معه أن يجد مادة اختلاف مفيدة، فالاختلاف في العلم لا الاتفاق هو الذي يقود إلى الاكتشاف، إلى الجديد، كما هو الاختلاف في الخَلق لا التماثل هو ما يقود إلى ولادة الجديد.

منذر حلوم

اللاذقية 23. 07. 2000



مقالة افتتاحية

أليكسي لوسيف
وحدة الحياة والإبداع

بقلم: عزّة علي بيك تاخوغودي[1]

وُلِدَ أليكسي لوسيف (23 .09 .1893 – 24 .05 .1988) في مدينة نوفوتشيركاس، عاصمة المنطقة المسمّاة باسم المحارب العظيم دونسكي، في عائلة متواضعة. كان أبوه فيودور لوسيف مدرس رياضيات وعاشق موسيقا وعازفاً بارعاً على الكمان، وكانت أمه ن . أ. لوسيفا ابنة راعي أبرشيه ميخائيل أرخانغيل الأب أليكسي بولياكوف. لكن والد لوسيف تركه وأمّه ولم يكن قد تجاوز الثلاثة أشهر من عمره فتابعت أمه رعايته.

ورث لوسيف عن والده عشق الموسيقا، وكما كان يقول "وحرية الفكر" و"البحث الدائم ومتعة حرية التفكير". أما عن أمه فقد ورث نمط الحياة المنضبط دينياً وأخلاقياً.

عاش لوسيف وأمه في بيتهما الخاص، الذي لم يكن أمامها بد من بيعه عام 1911، عندما كان أليكسي قد تخرج متفوقاً (حاملاً ميدالية ذهبية)[2] من الثانوية الكلاسيكية، تحت ضغط الحاجة إلى المال ليتمكن من متابعة دراسته في جامعة موسكو الامبراطورية.

تخرج أليكسي لوسيف من الجامعة عام 1915 باختصاصين من كلية الآداب والفلسفة – في علم اللغات الكلاسيكية وفي الفلسفة، كما كان في هذه الأثناء قد حصّل تعليماً موسيقياً حرفياً بتخرجه من مدرسة عازف الكمان الإيطالي ف . ستاجي الموسيقية، إضافة إلى إعداد خاص في مجال علم النفس كان تلقاه.

لوسيف، مذ كان طالباً، عضو في معهد علم النفس الذي أسسه وتولى إدارته البروفيسور غ .ي . تشيلباتوف. وقد كانت تربط الدارس ومعلّمه علاقة فهم متبادل عميق. قام البروفسور تشيلبانوف بتذكية الطالب لوسيف ليكون عضواً في جمعية فلسفية دينية تحمل اسم فلاديمير سولوفيوف[3]. حيث أتيح للوسيف الشاب أن يكون على صلة مباشرة مع فياتشيسلاف إيفانوف[4]، وس . ن. بولغاكوف[5]، وي .آ. إيلين[6]، وس. ل. فرانك[7]، وي . ن . تروبيتسكوي[8]، و أو. ب، فلورينسكي[9].

مُحتفظاً به من قبل الجامعة لإكمال دراسته وأبحاثه للحصول على لقب بروفيسور، كان لوسيف في الوقت ذاته يُدرِّس اللغات القديمة والأدب الروسي في ثانويات موسكو. أما في أعوام الثورة الصعبة فقد كان يسافر لإلقاء محاضرات في جامعة نوفجورود المستحدثة للتو، حيث اختير في مسابقة ليحصل على لقب بروفيسور عام 1919، وقد تلا ذلك في عام 1923 التصديق على لقب البروفيسور لحامله لوسيف من قبل المجمع العلمي في جامعة موسكو الحكومية.

لم يعد لوسيف إلى دياره حيث لم يبق أحد من أقربائه وأصحابه على قيد الحياة خلال أعوام الثورة.

تزوج لوسيف عام 1922 من فالينتينا ميخائيلوفنا سوكولوفا الرياضية الفلكية، التي يعود إليها فضل نشر كتب لوسيف في العشرينيات.

في تلك الأعوام كان لوسيف قد صار عضواً أصيلاً في الأكاديمية الحكومية للعلوم الفنية، وبروفيسوراً في معهد علوم الموسيقا الحكومي، حيث عمل في حقل علم الجمال، وبروفيسوراً في المعهد العالي للموسيقا.

بدأت أعمال لوسيف تنشر منذ عام 1916 ("الإيروس[10] عند افلاطـــون"[11]، "اثنان من عوالم الأحاسيس"، "عن الشعور الموسيقي بالحب والطبيعة"[12])

في عام 1919 نُشرت له في سويسرا باللغة الألمانية مقالة هامّـــة Russische philosophie[13] في كتاب"Russland". وفي عام 1918 قام لوسيف الشاب مـــع س . ن. بولغاكوف وفياتشسلاف إيفانوف بالاتفاق مع الناشر م . ف . ساباشــنيكوف بإعداد سلسلة كتب يشرف لوسيف على تحريرها بعنوان "روسيا الروحيّة". وقـد ساهم فيها إضافة إلى الأسماء المذكورة أعلاه كل من ي . ن . تروبيتســـكوي، وس .ن .دوريلين، وغ .ي . تشولكوف، وس .ي . ســـيدوروف. لكـــن هـــذه السلسلة لم تر النور[14]، الأمر الذي لم يكن يثير الاستغراب في أعوام الثورة.

إنما في تلك الأعوام نفسها بُدء بإعداد ما سمّي بـ"الكتب الثمانيـــة"، التـــي نشرها لوسيف بين أعوام 1927 و1930 وهي "الفضاء القديم والعلم الحديـــث" – 1927، "فلسفة الاسم" – 1927، "جدل الشكل الفني" – 1927، "الموسيقا كموضـــوع منطق" –1927، جدل الرقم عند أفلاطون" – 1928، " نقـــد الأفلاطونيـــة عنـــد أرسطو" – 1929، "مقالات في الرمزية القديمة والميثولوجيـــا" – 1930، "جـــدل الأسطورة" – 1930.

مع نهاية العشرينيات راحت السموم تنشر حول لوسيف وبـــدأت مؤلفاتـــه تخضع لرقابة خاصة. في المؤتمر السادس عشر للحزب الشيوعي صنّفه ل .م . كاغانوفيتش كعدو طبقي. وفي ليل الجمعة العظيمة في الثامن عشر من نيســـان عام 1930 اعتقل لوسيف وحكم عليه بعشر سنوات في معسكرات الأشغال الشاقة وعلى زوجته بخمس سنوات، بتهمة النشاط المعادي للسوفيت والمساهمة فـــي تنظيم أعمال الكنيسة. وبعد أن كان قد أمضى ثمانية عشر شـــهراً فـــي ســـجن لوبيانكا أربعة منها في زنزانة إفرادية، واشتغل مع المعتقلين فـــي بنـــاء قنـــاة بيلومور، راح مكسيم غوركي يهاجمه في مقالته "النضال ضد الطبيعة"[15]

بثبات مدهش أمضى لوسيف مدة اعتقاله، الأمر الذي تشهد عليه المراسلات بينه وزجته فالينتينا ميخائيلوفنا التي كانت آنذاك سجينة معتقل ألتاي[16] وكـــان إيمان الزوجين العميق وانضمامهما إلى الرهبانية (تحـــت اســـمي أندورنيكـــا وأفاناسي) (في الثالث من حزيران لعام1929)، في حضرة غبطـــة الأب دافيـــد راعي دير آفون.[17] قد أكسبهما قوة جَلْدٍ روحية للصمود في وجه الصعاب.

لكن العقاب المُفبرك لم يكتب له أن يستمر فقد أُطلق سراح الزوجين عام 1933 بمناسبة انتهاء العمل في بناء القناة. في الواقع كان لوسيف الخارج من المعتقل قد فقدَ بصره تقريباً، ولكن أعيدت لـ حقوقه المدنية و سمح له بالعودة إلى موسكو (بمساعدة تولت تقديمها ى .ب . بيشكوفا زوجة مكسيم غوركي، التي كانت تشغل منصب مدير الصليب الأحمر).

قامت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي بفرض رقابة صارمة على الفيلسوف العائد من الاعتقال. منع من العمل باختصاصه وسمح له فقط بممارسة عمل في حقلي علم الجمال الإغريقي والميثولوجيا. أمضى أليكسي لوسيف طيلة أعوام الثلاثينيات في ترجمة أعمال: أفلاطون وأرسطو وفلوطين وفرقل و Sextus Empiricus [18] ومدونات الأساطير والتعليقات الفلسفية ونيكولاي كوزانسكي، وكذلك أعمال جناح Areiopagos[19] الشهير.

لم يسمح للوسيف بالعودة إلى عمله الوظيفي فكان مرغماً على السفر مرتين في العام لإلقاء سلسلة محاضرات في الأدب القديم في الأرياف.

تعرّض بيت لوسيف عام 1941 لمحنة جديدة فقد سقطت عليه قنبلة ألمانية أتت على كل ما فيه فكان الخراب والفقر وموت الأصحاب. وكان عليه أن يبدأ حياته مرّة أخرى من الصفر. ظهرت بوادر أمل بالعمل في الجامعة. تلقى دعوة لإلقاء محاضرات في كلية الفلسفة بجامعة موسكو الحكومية المسماة باسم لومونوسوف. ولكن ما أن ألقى سلسلة محاضرات وأشرف على حلقة بحث عن هيجل (1942-1944) حتى طرد من الجامعة كفيلسوف مثالي بعد وشاية ساهم فيها أحد أصدقائه[20].

في عام 1943 حصل لوسيف على درجة دكتوراه في العلوم الأدبية. أنقذته معرفته بالآداب القديمة. فُرز للوسيف (لم يشاؤوا تركه دون عمل) للعمل في معهد لينين الموسكوفي الحكومي للتربية في قسم الأدب الكلاسيكي المحدث، وهناك حورب من قبل رئيس القسم الذي رأى فيه منافساً على الكرسي. في الحقيقة لم تمض إلا أعوام قلائل حتى أغلق هذا القسم، فحوّل لوسيف للعمل في قسم اللغة الروسية، ومن ثم في قسم اللسانيات حيث درّس طلبة الدراسات العليا اللغات القديمة، وبقي يعمل هناك حتى النهاية.

بدءاً من عام 1930 وحتى عام 1953 لم ينشر لوسيف أي عمل خاص به (باستثناء ترجمته لنيكولاي كوزانسكي) فقد كان الخوف حائلاً دون قبول دور

النشر لمخطوطات أعماله في علم الجمال الإغريقي والميثولوجيا فكانت المخطوطات ترفق برفض رقابي يتهمها بمعاداة الماركسية، التهمة الموازية لمعاداة السوفيتية مما كان يهدد بالاعتقال ثانية. بيد أن موت ستالين أنقذه.

بدءاً من عام 1953 راحت أعمال لوسيف تنشر بكثافة.فقد ورد في قائمة أعمال لوسيف لعام 1998 أكثر من سبعمائة عنوان، من بينها أكثر من أربعين مؤلّف علمي كبير متخصص في موضوع واحد. بين عامي 1963–1994 نشرت من جديد مجموعة "الكتب الثمانية " -"تاريخ علم الجمال الإغريقي" في ثمانية أجزاء وعشر مجلدات (الجزء الثامن في مجلدين كان جاهزاً منذ عام 1985 لكنه نشر في عامي 1992–1994) بعد وفاة مؤلفه. هذا العمل يعد بمثابة تاريخ حقيقي للفلسفة الإغريقية، التي جميعها، كما يقول المؤلف، معبِّرة، أي جمالية. إضافة إلى ذلك يقدم لنا عمل لوسيف هذا لوحة الثقافة القديمة في وحدة قيمها الروحية والمادية.

في أعوام شيخوخته تمكن لوسيف من العودة ثانية إلى الموضوعات المفضلة لديه منذ العشريتيات. للمرة الأولى صدرت أعمال أفلاطون تحت إشراف لوسيف و ف . ف . آسموس، مرفقة بمقالات من تأليف لوسيف، وهوامش وتعليقات من عمل تاخوغودي[21]، كاتبة هذا المقال.

أخيراً عاد لوسيف رسمياً إلى الفلسفة، ليعمل في الموسوعة الفلسفية خماسية الأجزاء (1960–1970) وليساهم بكتابة أكثر من مائة بحث فيها، البعض منها كان بمثابة أبحاث عميقة كبيرة. أصدر لوسيف (أيضاً للمرة الأولى في العلم الروسي) "علم الجمال الموسيقي الإغريقي" (1960–1961)، ناهيك عن مقالات جدية حول ريهارد فاغنر[22]، الذي لم يكن يسمح بكتابة إيجابية عنه (1968–1978).

عام 1983 صدر كتاب لوسيف "العلامة والرمز والأسطورة". وكان قبل ذلك في عام 1976 قد صدر كتابه "مشكلة الرمز والفن المثالي" (صدرت الطبعة الثانية منه عام 1995). لوسيف بالذات كان أوّل من تحدّث عن الرمز في العهد السوفيتي، الموضوع المحظور على الباحثين والقرّاء لسنوات طوال، وتحدّث إيجابياً، بما يناقض النقد اللينيني. للمرّة الأولى أيضاً طرح لوسيف عدداً من الأسئلة المزمنة الحساسية المرتبطة بعصر النهضة، وعلى الرغم من مقاومة المدافعين عن الخطاب الماركسي، طرح الوجه الآخر لعمالقة عصر النهضة بما

في ذلك من استبداد ومطلقة للشخصية الإنسانية. "علم جمال عصر النهضة" (1978)[23] بدا كما هو الحال دائما، لدى لوسيف أكثر من مجرد علم جمال. إنه الوجه المعبر عن ثقافة حقبة كاملة.

عاد لوسيف إلى الفلسفة الروسية، التي كان قد كتب عنها من زمن طويل، فأعد كتابا كبيرا عن معلمه أيام شبابه فلاديمير سولوفيوف، وقد نشرت نسخة محررة مختصرة منه تحت اسم "فلاديمير سولوفيوف" عام 1983. مما تسبب بملاحقة لا توصف (الأولى من نوعها ضد الفلسفة في عهد السلطة السوفيتية) للكتاب ولمؤلفه. حاولوا القضاء على الكتاب ثم نفوه إلى أطراف البلاد (لعجزهم عن نفي مؤلفه). صودرت مخطوطات لوسيف من مختلف دور النشر بناء على أوامر مدير إدارة النشر الشيوعية (كوميزدات) ب .ن . باستوخوف. أما الكتاب الكامل "فلاديمير سولوفيوف وزمانه" فنشر بعد وفاة مؤلفه ووزع عام1990.

عاد لوسيف من جديد – مع إن ذلك جاء في نهاية عمره – ليطرح الأفكار المفضلة لديه منذ العشرينيات ويرسخها (على أن الحديث لم يعد يقتصر على مواد مأخوذة من التاريخ القديم) ويعبر عنها بصيغة بالغة الحدة والسطوع وبطريقة جدلية.

وافت لوسيف المنية في الرابع والعشرين من أيار لعام 1988 في يوم ذكرى القسين كيريل وميفودي[24] راعيي لوسيف منذ طفولته (فقد بوركت كنيسة المدرسة باسم ذينك القديسين). كان آخر ما كتبه لوسيف "كلمة عن كيريل وميفودي – واقعية العام"، وكان أعدها ليلقيها بمناسبة الذكرى الألفية لتعميد روسيا. وقد توليت أنا (عائدة لتاخوغودي – المترجم) قراءتها في ذكرى مرور تسعة أيام على وفاة لوسيف، في المؤتمر الدولي المنعقد بمناسبة الاحتفال بألفية تعميد روسيا، بمشاركة العديد من الشخصيات الروحية والأدبية المعتبرة بمن في ذلك شخصيات دينية عليا[25].

في عام 1995 كتبت لي فرصة التعرف على إضبارة التحقيق مع لوسيف، وقد تبين وجود (2350 صفحة) من المخطوطات التي صودرت عند اعتقاله محفوظة في أرشيف الأمن المركزي، هذه المخطوطات سلمت لي في الخامس والعشرين من تموز عام 1995 في "بيت لوسيف" (في شارع أربات) في جو احتفالي. مواد مؤرشفة بالغة الأهمية متبقية بعد محنة 1941 مع إضافات معادة من لوبيانكا راحت تنشر بانتظام في مجلات وكتب، مثل: "الميريدان الطلابي"،

"الإنسان"، "البداية"، "الرمز"، "بشير ر.خ . د" (الأخيران -باريس -موسكو)، "المجلة الجديدة" (نيويورك).

العدالة، كما يحصل دائماً، جاءت متأخرة، إنما حقت أخيراً: في عام 1990 صدر مجلد لوسيف تحت عنوان متواضع "من بواكير الأعمال"، حيث ضم "فلسفة الاسم"، "جدل الأسطورة"، "الموسيقا كموضوع منطق". عاد لوسيف إلى صف الفلاسفة الروس العظام، وقد كان آخرهم.

في أعوام 1993-1997 قامت دار نشر "الفكر" (موسكو)بإصدار سبعة أجزاء من أعمال لوسيف، حيث أعيد نشر "الكتب الثمانية" العائدة إلى العشرينيات، ونشرت مخطوطات مما كان في الأرشيف لأول مرّة. وفي عام 1997 صدر للوسيف كتاب تحت عنوان "الاسم" (دار"اليتيا")، يضم مواد جديدة مأخوذة من الأرشيف، بما في ذلك ملخصات أبحاث لوسيف حول اسم الجلالة وكثير غيره.

حياة وإبداع لوسيف تستمر في مؤلفاته.

كل من يطلع على أعمال أليكسي لوسيف سيقف مدهوشاً أمام التنوع الكبير في اهتماماته العلمية، التي يخيل للمرء أن بعضها لا يمت بصلة إلى البعض الآخر. غير أن تفحصاً متمعناً ليس فقط لأعمال هذا المفكر الروسي، بل ولسيرة حياته يُقنع بالكلية المذهلة التي تسم إبداعه وحياته. النزوع إلى هدف كلي وكلية المعالجة واضحة لديه منذ أعوام المدرسة.

أحب لوسيف المدرسة وكان يقول عنها "المُرضِع" (وهي بالفعل كانت ترضع تلاميذها العلوم بوفرة) وكان يتذكرها باستمرار.

ظهرت لدى لوسيف في المدرسة ميول لتوحيد حقول المعرفة كلها في شيء ما واحد. كان يهتم بالأدب والفلسفة والرياضيات والتاريخ واللغات القديمة. كان المعلمون عارفين لامعين في مهنتهم ("لا يرقى إليهم بروفيسورو اليوم" - كما كان يقول لوسيف). يكفي أن نقول إن التلميذ لوسيف في الصفوف الأخيرة كان يدرس أعمال أفلاطون المهداة إليه من قبل معلم اللغات القديمة ي .أ . ميكشا، وكذلك أعمال فلاديمير سولوفيوف التي أهداها إليه مدير المدرسة ف .ك . فرولوف.

إضافة إلى ذلك كانت هناك مجلات مثل "الطبيعة والناس"، "حول العالم"، "بشير المعرفة"، "الإيمان والعقل"، وكان لوسيف طالب الثانوية يحصل عليها

ويقرؤوها. وكان يتابع المحاضرات التي يلقيها الضيوف من أمثال ف .ستيبون و يو .آيخينفالد، ويتابع حضور العروض المسرحية التي تقدمها أشهر فرق روسيا وحفلات "الجمعية الروسية للموسيقا". وكثير غير ذلك لا مجال لحصره في هذه العجالة[26] !

من فترة غير بعيدة عثرت في الأرشيف المنزلي على مراسلات (في خمسة دفاتر سميكة) بين طالب الثانوية أليكسي لوسيف وطالبة الثانوية أولغا بوزدنييفا (شقيقة الأخوين بوزدنييف صديقي لوسيف اللذين حصل كلاهما لاحقاً على لقب روقيسور). ثمة في تلك الرسائل ما يشهد بدقة على إدراك الشاب لمسار حياته المستقبلية.

"لست للحفلات ولا للرقص، إنما لخدمة العلم، لعبادة الرائع" (أكد على العبارة الأخيرة من قبل لوسيف). ها هو يكتب عملين معاً يخبر أولغا عنهما:

"أعمل حتى الثانية عشرة وأحياناً إلى ما بعد ذلك. يرقد أمامي على الطاولة الآن ما يزيد عن مائتي كتاب، وعشرات الأوراق المتضمنة على مقبوسات. الكثير من المؤلفات والملخصات والملاحظات والمقبوسات من الكتب". أحد المؤلفات – ج . ج . روسو وأطروحة: "عن تأثير العلوم في الأخلاق" [27]. مؤلف آخر –"الاختلافات النفسية بين الإنسان والحيوان". "في العمل يكمن هدف الحياة كله. العمل على الذات، والتعلُّم والتعليم. هذا هو مثلي"، ويضيف واحدة من العبارات التي يحب: "إذا كنت تُصلّي، إذا كنت تُحِب، إذا كنت تعاني، فهذا يعني أنك إنسان". وواحدة أخرى: "فكرة بلا حياة وحياة بلا حب كمنظر بلا هواء، تختنق هناك". ويكتب عن أمّه باعتزاز، إنها هي بالذات من صنع "من صغير هش مثير للشفقة شاباً يعمل بإخلاص ويسعى لأن يكون على مستوى إيمانه" (السابع من تشرين الثاني 1909). ها هو يعيد كتابة ملخصه عن روسّو مستعداً للكتابة طوال الليل: "سأعمل حتى طلوع الضوء، وسأنجز ما أريد". "وحدك أيها العلم. أنت وحدك تهبني الطمأنينة". وما أكثر المواضع كهذه في حوار بين روحين قريبين.

تجد لدى لوسيف ميلاً خاصاً إلى كاميل فلاماريون الفلكي الفرنسي الشهير والكاتب، في الوقت ذاته، مؤلف " ستيلا" و"أورانيا" الذي قرأه لوسيف وهو طالب في الثانوية.

بالنسبة للوسيف الذي كتب في عام 1909 [28] "الإلحاد. أصله وتأثيره في العلم والحياة"[29] ، أمر مهم أن فلاماريون "العالم الجاد والمؤمن بالله في الوقت ذاته" ينظر باحترام إلى الدين. كان طالب الثانوية قد ضمّن هذه الكلمات واحداً من أهم مبادئه – كلّيّة إدراك العالم عبر وحدة الإيمان والمعرفة.

الشاب لوسيف لا يتصور الحياة خارج الفلسفة. فهو يؤمن بصلابة بأن "الفلسفة هي الحياة"، و"الحياة هي الفلسفة". "يوجد –يكتب لوسيف – معرفة واحدة، روح إنساني واحد. قوموا على خدمته" [30]. "أتريد أن تصبح فيلسوفاً؟ ما عليك إلا أن تصير إنساناً" (أكد لوسيف على كلمة إنسان). أمام أعيننا بذور النظرة الكلية إلى العالم وإدراكه. تجد هنا سعياً كلياً واعياً لمعرفة الحقيقة، البحث الحقيقي عنها، إذ أن القول بامتلاك ،حقيقة "يعني الموت" (المصدر السابق، ص47). وهنا يكون الاختلاف مع دوستويفسكي "فليس الجمال ينقذ العالم، إنما الخير[31] " (المصدر 24، ص49).

تفكير الطالب لوسيف حول الحب يقوده أيضاً إلى تأكيد "الانتماء المشترك" للروحين إلى "وحدة الكون" (المصدر 16، ص116)، والنزوع إلى الحب يفهم أيضاً كـ "نزوع إلى الوحدة المفقودة" وهو بمثابة عملية كونية (المصدر 24، ص117). "بذرة الحب" "في ديناميتها هي انطلاق[32] إلى الوحدة، انطلاق قاهر للموت، والبؤس و الجهل". "المتبصر بسر الحب في فكرة الوحدة الكلية يعرف ماذا يعني هو بالذات كإنسان وإلى أين يسير" (المصدر السابق، ص118). "الروح الإنسانية تتوق إلى وطنها السماوي، لكنها في طريق الشر. ولذلك فإن الحب على الأرض مأثرة" (المصدر 24، ص119). "السعادة المطلقة هي حياة أبدية وفرح بالروح المقدسة" (المصدر 24، ص117). الإيمان بخالق واحد يقود إلى فكرة أن "الإله الأقنومي الذي أظهر بوحدته الأقنومية فكرة وحدة الكون"، عبارة عن "صورة خلود أولي لوحدة الأرواح" (المصدر 24، ص117).

فكرة الوحدة الكلية تأتي أكثر بروزاً ووضوحاً في عمل لوسيف الشاب تحت عنوان "التركيب الأعلى كحظ وتبصّر" [33]، الذي كتبه عشية سفره إلى موسكو للتسجيل في جامعة موسكو عام 1911.

كان لوسيف قد خطط لإنجاز هذا المؤلَّف في خمسة عشر فصل ليكون بمثابة برنامج لحياته الإبداعية التالية. إنما بقي عمله عند مستوى الأطروحات

الأساسية، مع كتابة جزئية لفصل "الدين والعلم"، وجمع مضيفاً إليه المادة النصّية والملاحظات.

كانت فكرة وحدة العلم والدين، الإيمان والمعرفة هي الأهم للوسيف الشاب وللوسيف الناضج. فيمكنك أن تعرف فقط حين تؤمن بوجود موضوع معرفتك، ويمكنك أن تؤمن فقط فيما لو كنت تعرف بماذا يجب أن تؤمن. واحد من الأقوال المأثورة المفضلة لدى لوسيف كلمات الرسول بولس "بالإيمان ندرك" (رسالة إلى العبرانيين، 11:3)

الأطروحة الأساسية عند الفيلسوف الشاب كانت دقيقة كفاية . التركيب الأعلى هو تركيب الدين والفلسفة والعلم والفن والأخلاق، أي كل ما يشكّل حياة الإنسان الروحية.

من الواضح أن تركيب لوسيف الأعلى وجد مستنداً له في نظرية الوحدة الكلية المطروحة من قبل فلاديمير سولوفيوف، الذي كان لوسيف يعدّه معلّمه الأول إلى جانب أفلاطون، معلمه في الفهم الحياتي للأفكار، وليس في فهمها المجرّد، وفي البراعة الجدلية.

تأملات لوسيف الشاب الفلسفية (التي تملأ دفاتر يومياته) تتعالق مع باكورة أعماله النظرية، التي انعكست في أعماله الإبداعية وفي مواقفه الحياتية.

لكن، لا بد لنا من إنجاز بعض التدقيقات التي من شأنها أن توضح العلاقة بين الفيلسوف الروسي والتقاليد الكلاسيكية. ومن خلالها يحصل قارئنا على إيضاحات عن سبب اعتماد لوسيف في أعماله على تجربة الفلسفة الإغريقية التي لم يكن بمقدور آباء الكنيسة البيزنطية الشرقيين التخلي عنها (وقد كانوا معلمين في الجدل، لا يبذهم في ذلك الأفلاطونيون الجدد)، ولا العلم الغربي القروسطي المدرسي السكولائي (Scholastic)[34] ، ولا عصر النهضة متمثلاً في الكردينال نيكولاي كوزانسكي، ولا شيللنغ[35] أو هيجل. لذلك أرى عند قراءة أعمال لوسيف عدم الاكتفاء بإحالتها إلى نظرية الوحدة الكلية عند فلاديمير سولوفيوف.

بالطبع، كان فلاديمير سولوفيوف، باعتراف لوسيف نفسه، معلّمه الأول، ونظرية الوحدة الكلية توحّد لوسيف مع سولوفيوف. ولكن الوحدة الكلية لا معنى لها من دون الكل، أو الكلّية، وهذه الأخيرة تعود جذورها إلى الفلسفة القديمة التي درسها لوسيف بعمق من مصادرها عند العمل على مؤلفاته في

العشرينيات. وقد لفتت نظره بصورة خاصة نظرية أرسطو عن الوحدة الجمعية (تركيب الافرادي والعام)، التي ليست سوى فكرة وEIDOS[37] أو معنى الشـــيء، المنظم لكليته.

وهنا يقوم لوسيف بإظهار وتطوير نظرية العضوية والميكانيزم المشار إليها في فلسفة أرسطو. هذه النظرية في صياغة لوسيف تأتي واضحة بدرجة كبـيرة قياساً بحالتها الأرسطية المشتتة والمعقدة. كلية الشيء كعضوية تموت عند فصل أي جزء جوهري من أجزائها، في حين أن كلية الميكانيزم تبقى بصرف النظـر عن أخذ أجزاء منها أو استبدالها بأخرى. هذه النظريـــة الرائعـــة عـــن كليـــة العضوية تشكل قاسما مشتركاً لكل أعمال لوســيف الإبداعيــة المبكـرّة منـــها والمتأخرة[37]. وفقاً لأرسطو كل شيء مستقل يكون بمثابة عضوية، كذلك كـــل كائن حي مستقل، وكل حقبة، ,أخيراً الفضاء ككل يكون أيضاً عضوية. وهكـــذا فالعضوية من وجهة نظر أرسطو هي "كلية الشيء تلك حين يحضر واحـــد أو أكثر من الأجزاء التي تحضر فيها الكلية ماهوياً" [38]

عند أرسطو هي بمثابة نظرية مصممة من قِبَل فيلسوف، هي بنية منطقيـــة ضرورية لتفريق العضوية عن الميكانيزم، وهي غير عاديـــة البتـــة بالنســـبة للتصورات القديمة عن أرواحية العالم كلّه.

إضافة إلى ذلك عبّر أرسطو عن بنية العضويـــة المنطقيـــة الخاصـــة بـــه بمصطلحاته الخاصة في عمله عن"العلل الأربع"، التي يقـــول لوســـيف عنـــها، مفسّراً ومؤولاً ومطوّراً، "البنية الرباعية المبادئ لكل شيء كعضوية".

يعد الـــ eidos أو الفكره، أو المعنى، أو جوهر الشيء أساساً لمثـــل تلـــك البنية، ثم تأتي المادة، التي لا تتعدى أن تكون إمكانية تجسد الفكرة حياتياً ؛ ومن ثم علّة تطور العضوية المحددة، متضمنة حركة ذاتية حرّة، وأخيراً، النتيجة أو الهدف من التطور الذاتي الحركة.

ذلك المبدأ الأرسطي المُسمّى برباعي الدرجات، مبدأ كلّية بنيـــة أي شـــيء كعضوية، دخل لاحقاً في المنظومة الأفلاطونية الجديدة، حيـــث تـــم الاســـتناد بصورة خاصة على الوحدة الموحّدة في واحد كلّي كلّاً من أجزائها، وليس عبثاً ان لوسيف وجد عند فرقل في مذهبه عن التوحّد ما يسمى بـــ علـــم الأنســـاب (genealogy) اثني عشر نمطاً من المتوحّد. وفي نهاية المطاف تنوع العالم كلـــه

ينتظم عند الأفلاطونيين الجدد في المطلق الأعلى اللامسمى، في الواحد الموحد خالق كلية العضوية الكونية.

كان لوسيف عارفا عميقا بالتركيب الأفلاطوني الأرسطي في الأفلاطونية الجديدة، آخر المدارس الفلسفية القديمة (القرن 5-7). وعلى ما يبدو فليس بمعزل عن تأثير جدل الأفلاطونيين الجدد الدقيق، الذين درسهم لوسيف وعلق على أعمالهم وأولها، وترجمها على مدى حياته الطويلة، تطورت وقويت تعاليم لوسيف عن أن كلية أي شيء، وأية حقبة، يمكن أن تعالج "كعضوية كلية حية، كجسد حي للتاريخ"[39]. هذه الكلية لم تلغ دراسة عوامل وظواهر مستقلة، بل افترضتها، مخرجة في البداية شيئا ما فرديا، خاصا، لكي تستخلص لاحقا كليته العضوية المميزة، التي تعطي "جسد التاريخ الحي".

لوسيف منذ كتابات الثلاثين سعى إلى تحديد نمط الثقافة القديمة ملاحظا أن "التيبولوجيا، والمورفولوجيا الفراسية (Physiognomic) المعبرة الملموسة تمثل وظيفة محددة أمام الفلسفة الحديثة كلها، وأمام العلم كله" [40]. وكان مستعدا، "إذا سمحت الظروف"، لنشر "سلسلة أعمال تيبولوجية". وكان عليه أن ينتظر مثل تلك الظروف عشرات السنوات.

تمكن لوسيف من عرض الثقافة العامة الكلية الموحدة، ثقافة آلاف السنوات من التاريخ القديم، والثقافة الفردية الخاصة في آن معا معالجة في عمله "تاريخ علم الجمال الإغريقي".

من المهم ملاحظة أن الكلية لا تناقض على الإطلاق، من وجهة نظر لوسيف، الفردية، التي كما أكد غير مرة "لا يمكن تفسيرها بشيء إلا بذاتها". "وحتى ديموقريط، -كتب لوسيف - راغبا التعبير لأول مرة عن الفرديات، قدمها كذرات غير قابلة للانقسام" [41]. أوليست الكلمة الإغريقية آتوم ἄτομου واللاتينية Individuum تعنيان الشيء ذاته، تعنيان حرفيا "لا يقبل الانقسام"، وهذا يعني أن الكل، أن الكلية لا تقسم ميكانيكيا إلى أجزاء. أي أن ديمقريط فهم أيضا الذرات كعضويات بالغة الصغر.

بيد أن الكلية المصممة بصورة عاقلة، كلية كل شيء والعالم كله، لم تلغ تأثير عناصر الطبيعة والتصادمات الدرامية المفاجئة[42]. وليس عبثا أن

الأفلاطونيين الجدد (وخاصة فلوطين) تصوروا العالم على شكل خشبة مسرح تؤدى عليها دراما كونية بادرة ديميورغوس (Demiurgos) [43] الأعلى[44].

دراما الحياة كما نعلم، لم تفت لوسيف أيضا المجل والعابد لـ"العقل المنير" و"المدافع عن الذهن" والذي، مفترضا أن العالم "مشحون بفكرة"، ووسط "التفاهة المسعورة" بعينها، سعى إلى "رؤية الفكرة". لم يكن قول الفيلسوف لوسيف (إن الحياة هوس) صدفة، فقد رأى حتى في الهوس منهجا ما، وكتب محددا "حياة الفيلسوف – بين الهوس والمنهج" [45]. لا، لم يكن عبثا اعتراف لوسيف في أواخر حياته: "الحياة بالنسبة لي بقيت مشكلة درامية تراجيدية" [45].

والآن، أمل أن الحكم على سعة اطلاع لوسيف الموسوعية بالنسبة لعلوم القرن العشرين (المؤسسة على الانفتاح الواعي على الكل) وشمولية هذا المفكر الروسي (فلسفة وآداب وعلم جمال وميثولوجيا ولاهوت ونظرية الأشكال الرمزية وتاريخ الأنماط الفنية وفلسفة الموسيقا والرياضيات والفلك..الخ) غير ممكن من دون الإحاطة بفهم "الوحدة الكلية"و "التركيب الأعلى" و"كلية" الشيء المفهوم كعضوية. العالم بالنسبة للوسيف لا معنى له خارج كلية الوجود الموحدة للأجزاء. ويمكن دراسة جوهر هذه الكلية في جميع التجليات الخارجية لأجزائها، الممهورة بخاتمها، بل ويمكن القول بطاقة الجوهر في أشكال كلامية ورياضية وفلكية ورمزية وميثولوجية وموسيقية وزمانية وكثير غيرها.

اتساع المجال البحثي عند لوسيف ليس إلا عملية معرفة شمولية للعالم، العالم المصنوع من قبل خالق واحد في جميع أشكاله ومعانية المعبرة.

"الوحدة الكلية" و "الكلية" و "التركيب الأعلى" مقولات قادت لوسيف إلى نفي التناقض بين المثالية والمادية ونفي استخدام هذه "المصطلحات البالية" بـ"محتواها الغامض" عموما. فهو يستعرض بثقة وحدة الأفكار والمادة، الروح والمادة، الوجود والوعي في مقدمة عمله "تاريخ المذاهب الجمالية".

لوسيف يعترف أيضا بالرابطة الجدلية والوحدة بين الأفكار والمادة بما ينفي سيادة واحدة على الأخرى خلافا لما تقول به الماركسية. فالجدلي لا يمكن أن يفصل بين الجوهر والظاهرة، كما ليس ثمة فاصل بين الوجود والوعي وبين الأفكار والمادة. الفكرة تلهم المادة، أما المادة فتجسد الروح، تكسبها جسدا.

كتب أليكسي لوسيف يقول: "الجسد يحقق، يُوقِعن، يجعل للـــروح الداخلـــي وجوداً واقعياً للمرة الأولى، وللمرة الأولى يُعبر عنه وجودياً. الوعي يكون وعياً فقط حين يكون له وجود في الواقع، أي حين يتحددّ أو يتعيـــن بوجـــود. هـــذا التطور الذاتي الجدلي للروح الجسدي الواحد الحي هو الواقـــع النـــهائي الـــذي أعرفه"[47]

لا تجد هنا عند لوسيف فكرة مجردة أو مادة مجردة. على العكس من ذلـــك فالفكرة المتطورة ذاتياً تكتسب ليس فقط روحاً، بل وجسداً، أي أنـــها تتضمـــن عمليات إنتاج. هذا ما يجعل الفكرة في الاقتصاد تُعبر عن نفسها وجودياً ولذلـــك فإن "الروح الذي لا ينتج اقتصاده الخاص، يكون إما روحاً لم يولد بعد أو روحاً محتضراً"[48]

لوسيف كما نرى ينتج نظرية الوحدة الخاصة به، أو تركيب الفكرة والمادة، عبر منهج جدلي حقيقي يسم جميع أعماله. "أنا في الفلسفة منطقي وجدلـــي"-كتـــب لوسيف (في رسالة لزوجته فالينتينا من معسكر اعتقاله إلى معسكر اعتقالها فـــي الحادي عشر من آذار لعام 1932). ففي الجدل نبض إيقاع الواقع"[49]، الجدل هو "العيون التي يمكن للفلسفة أن ترى بها الحياة"[50].

الجدل الصرف، كتب لوسيف، ينتمي إلى وسط "الفلسفة الواقعية" التي تفـــهم بعمق تاريخي لماذا "كل ما كان وما هو كائن وما سيكون قاطبة، يصير ملموساً واقعياً فقط في التاريخ". أكد لوسيف أطروحاته هذه فـــي كتـــب العشـــرينيات، وخاصة في كتابه "تاريخ علم الجمال الإغريقي". ففي هذا العمل طبق لوســـيف المنهج التاريخي الجدلي على ظواهر عمرها آلاف السنوات، مستنداً على العلـــم الدقيق، دارساً تفاصيل موضوعه ودقائقه من جميع الجهات، لاجئاً كمـــا يفعـــل عادة إلى التعبير الفني[51].

في كتب العشرينيات وبداية الثلاثينيات يبني لوســـيف منظومتـــه الفلســـفية الأصيلة، طارحاً مقولات أساسية (منطقية وحياتية في آن معاً)، مثل الواحـــــد، الموحّد، الجوهر، Eidos ، الأسطورة، الرمز، الشخصية، الاسم، جوهر الجوهر، الرقم وكثير غيرها، مستقصياً جذورها في الأصول التاريخية القديمة. لذلـــــك، فعلى كل من يريد التعرف على اللوحة الشمولية لرؤية لوسيف للعالم كفيلســـوف من القرن العشرين لا بد له من الاطلاع ليس فقط على "الكتب الثمانيـــة" التـــي

تعود إلى الربع الأول من القرن، بل وعلى "الكتب الثمانية" المتأخرة "تاريخ علم الجمال الإغريقي"، موحدا بذلك البداية والنهاية في إبداع آخر ممثل للفكر الفلسفي الديني الروسي.

اعترف لوسيف ذات مرة في إحدى رسائله إلى زوجته فالينتينا (أرسلها من معتقله إلى معتقلها في الثاني والعشرين من كانون الأول لعام1932): "الاسم والرقم والأسطورة عناصر حياتنا المشتركة".

خصائص لوسيف كفيلسوف ديني أكثر ما تظهر في كتابه ("فلسفة الاسم" المنجز عام 1923) الذي يستند فيه على تعاليم عن جوهر الإله وعلى الطاقات الحاملة لجوهره (مبدأ مذهب القدرة المسيحي، المصاغ في القرن الرابع عشر من قبل القديس غريغوري بالاما)[52]. جوهر الإله، كما هو الحال في مذهب النفي (Apophaticos) لا يدرك، ولكن قدرته تخبر عنه. هذا المذهب لاقى انعكاسا في الحركة الفلسفية الأرثوذكسية، التي فهم أفكارها وطورها بعمق في العقد الأول والثاني من القرن العشرين الأب فلورينسكي والأب بولغاكوف وف .ف . إرن[53]، والبروفيسور في علوم اللاهوت د . م . موريتوفب، ورجل الدين والكاتب م . أ . نوفوسيلوف، وعالما الرياضيات الشهيران د . ف . إيغوروف ون . م . سولوفيوف وكثيرون آخرون.

تعود إلى لوسيف سلسلة محاضرات عن توقير الاسم الإلهي تاريخيا (جدالات القرن الرابع عشر، والوضع الحالي للمسألة) وتحليليا فلسفيا [54]. إضافة إلى ذلك كتب لوسيف مقالا بعنوان "أونوماتودوكسيا" (اسم الجلالة بالإغريقية)، معدا للنشر في ألمانيا[55].

الاسم (وليس فقط اسم الله) بالنسبة للوسيف غير شكلي وهو ليس مجرد مجموعة أصوات، بل وهو انطولوجي (Anthology) أي وجودي. بيد أن لوسيف ما كان ممكنا أن يعترف علنا بمصادره العائدة إلى الأريوباغية والبالامية[56] واسم الجلالة، فاكتفى بالإحالة فقط إلى منظومات قديمة منسية.

يمكن القول بثقة تامة إن أفكار "فلسفة الاسم" لا تزال تحتفظ بحداثتها، ولها امتدادات كثيرة في أعماله اللسانية المتأخرة، الأعمال الممتدة من الخمسينيات حتى الثمانينيات. في " فلسفة الاسم" أسس لوسيف فلسفيا جدليا للكلمة والاسم كأداة تعامل اجتماعي حي، بعيدة عن العمليات النفسية والفيزيولوجية الصرفة.

في عمله "تاريخ الفلسفة الروسية" قدّر ن .م لوسكي عالياً أفكار لوسيف الواردة في مؤلّف "فلسفة الاسم". كتب لوسكي يقول: لو كان هناك لسانيون قادرون على فهم فلسفة اللغة عند لوسيف لكانوا أمام مسائل جديدة كل الجدة، ولاستطاعوا تقديم إيضاحات خصبة للكثير من ظواهر حياة اللغة". لقد أكد ن . و . لوسكي على وجود "نظام فلسفي كامل" في "فلسفة الاسم" وأكد اكتشاف لوسيف لـ"ملامح الوجود العالمي الجوهرية" التي لا يلاحظها "الماديون والوضعيون وغيرهم من ممثلي فهم العالم المبسّط"[57].

الكلمة، عند لوسيف دائما تعبّر عن جوهر الشيء الذي لا ينفصل عن الشيء نفسه[58]. تسمية الشيء، إطلاق اسم عليه، استخلاصه من جريان الظواهر الضبابي، التغلب على شواشية سيرورة الحياة – يعني جعل العالم قابلاً للإدراك. لذلك فإن العالم كله، الكون كله ليس إلا اسم وكلمات بدرجات توتر مختلفة. ولذلك فـ"الاسم هو الحياة"[58]. الإنسان من دون كلمة واسم "لا اجتماعي، ولا تواصلي، ولا جماعي، ولا فردي"[60]. "باسم وكلمات قام العالم ويقوم. بالاسم والكلمات تعيش الشعوب، يغادر مكانهم ملايين الناس، وتندفع إلى التضحية والنصر كتل شعبية صمّاء. الاسم انتصر على العالم"[61].

يعبّر ف . ف . زينكوفسكي في "تاريخ الفلسفة الروسية" (باريس، 1950م) مستنداً على "فلسفة الاسم" عن دهشته أمام "عظمة موهبة" لوسيف، و "دقة تحليلاته" و"قوة تأملاته البدهية". لقد ركّز زينكوفسكي في فلسفة لوسيف على "حدس الوحدة الكلية الحي"، والرمزية، والقرب من "الرؤية المسيحية للأفلاطونية" و "التعاليم عن الله" التي لا يستعاض عنها في أي مكان بالفضاء المثالي "البعيد عن التطابق" مع المطلق[62] (بما يخالف تصور الصوفيولوجيين[63] وفضاءهم ككل حيّ).

لوسيف هو أيضاً مبدع فلسفة الأسطورة، اللصيقة القرابة بمذهبه عن الاسم. فـ"الأسطورة" (Myth) بالإغريقية تعني "الكلمة المُعمَّمة بالدرجة القصوى". لوسيف يفهم الأسطورة ليس كاختلاق ونتاج خيال، وليس كإحالة شعرية ميتافيزيقية، ولا كمجاز أو شرطية معنى، إنما "كواقع معيش مادي ملموس حياتيا، واقع جسدي حتى حيوانية الجسد[64]. الأسطورة "تأكيد طاقي لذات الشخصية"، "صورة الشخصية"، "هيئة الشخصية"[65]، هي "تاريخ شخصي معطى في كلمات" [66]. العالم حيث تعيش الأسطورة، والشخصية الحية والكلمة الحية

كوعي شخصي معبر، عالم ملئ بالأعاجيب التي يتم التعامل معها كوقائع حقيقية، مما يجعل الأسطورة "كلمة سحرية متفتحة"[67] تمتلك أيضاً قوة سحرية.

الأسطورة كواقع حياتي تسم ليس فقط التاريخ القديم. ففي العالم المعاصر كثيراً جداً ما تتم مَثلجة وتأليه الأفكار المطروحة لتحقيق أهداف سياسية، الأمر الذي ميّز بصورة خاصة البلد الذي كان يبني المستقبل المشرق والمجتمع الأخرس. يتم مثلاً تأليه الأفكار المتعلقة بالمادة (ليس هناك فلسفة خارج المادية)، وأفكار بناء الاشتراكية في بلد واحد، يقع في وسط محيط معادٍ، وتأليه أفكار تأجيج الصراع الطبقي.. وغيرها. الفكرة مجسدة في كلمة تكتسب حياة، تعمل كعضوية حية، أي أنها تصير أسطورة وتبدأ بتحريك الجموع، وتجعل مجتمعاً كاملاً يعيش تحت قوانين الخلق الأسطوري دون أن يعي ذلك. مَثلجة الوجود تقود إلى تشويه الإدراك الحسي الطبيعي عند الوعي الفردي والاجتماعي، وتشويه الاقتصاد والعلم والفلسفة والفن وجميع مجالات الحياة.

قام لوسيف واعياً بإدخال الفقرات الخطرة إيديولوجيا التي حذفت لاحقاً من قبل الرقابة إلى نص الكتاب[68]. ولم يعلن توبته. كتب لوسيف من معتقله إلى زوجته: "في تلك الأعوام تطوّرت كفيلسوف بصورة عفوية، وكان من الصعب أن يضبط المرء نفسه في إطار الرقابة السوفيتية (هذا إذا كان ذلك ضرورياً؟)". "خنقتني عدم قدرتي على التعبير وقول ما أريد". "كنت أعرف أن ذلك خطير، ولكن رغبة الفيلسوف والكاتب بالتعبير عن نفسه، وعن فرديته المتطورة، تتغلب على كل تبصّر حول الخطورة"[69] (22 . 03 . 1932).

توجس الخطورة كما نعلم تحقق. سمحت الرقابة بـ"جدل الأسطورة" ربما فقط لأن المحرر السياسي في إدارة الأدب كان الشاعر باسوف فيرخويانتسوف، الذي قدم تقريره حول هذا الكتاب الخطير. في التقرير تم الحديث عن القطيعة بين الكاتب (المثالي) والماركسية، وسيقت أمثلة من عمله "رسائل فلسفية"، ثم تلا ذلك قرار يناقض السياق: "على الأقل حرصاً على جمع ضروب الأفكار الفلسفية المختلفة وحفظها يمكن السماح بنشر هذا الكتاب، البعيد كل البعد عن المادية والمبني بطريقة لاجدلية". كما هو واضح تغلب الشاعر باسوف فيرخويانتسوف في تقريره على المحرر المراقب. أما في تقرير ل .م . كاغانوفيتش الذي أورد أمثلة من ذلك المعمل "المعادي للثورة" و "للماركسية"

(عبدة الثقوب، الماديون الجدليون "سخف صارح"، رنين الأجـراس، الرهبنـة، "يلجّون" بإمكانية قيام الاشتراكية في بلد واحد)، فقد حضرت تلك "الضـروب" ذاتها متسببة باستياء وصيحات تهديد: "من قام بنشره؟ أين نُشـر؟ فـي أي دار نشر؟". المؤلف الدرامي فلاديمير صاح مستاءً: "لقاء مثل تلك "الضروب، يجب إعدامه" (مستدعياً إعدام نفسه لاحقاً).

أخيراً صدر الكتاب الممنوع[70]، ولم يُبع كأي كتاب آخر فحسب (بل عمـل باعة الكتب بهمة عالية على الإفادة من ريعه). ووصل الكتاب إلى مكتبة لينيـن حيث قرأه، مثلاً، ونسخ بخط يده نسخة عنه الفيلسوف ن . ن . روسوف عـام 1942 [71]أثناء الحرب، كما اشترى الفيلسوف الأمريكي ج . كلاين هذا الكتـاب في ميونيخ عام 1969[72]. أما الآن فقد عاد مخطوط كتاب "جـدل الأسـطورة" ممهوراً بخاتم إدارة الأدب وسماحها بنشره من لوبيانكا إلى "بيت لوسيف" بعـد أن تم تسليمي أرشيف الفيلسوف عام 1995.

علم الأرقام، الرياضيات "أحبّ العلوم إلي" (من رسالة إلى زوجتـه 11 .03 .1932)، مرتبط بالنسبة للوسيف مع علم الفلك والموسيقا. قام لوسيف بمعالجـة سلسلة من المشكلات الرياضية، وخاصة تحليل الأرقام اللامتناهيـة الصغـر، نظرية الكثرة، نظرية وظيفة المتغير المعقد، واشتغل على أنماط المكان المختلفة في علاقة مع عالمي الرياضيات العظيميـن ف .ي . إيغـوروف، و ن .ن . لوزين القريبين منه بمعتقداتهما الدينية الفلسفية. ثمة عمل كبير أنجزه لوسـيف هو "الأسس الجدلية للرياضيات" مع مقدمة كتبتها زوجته فالينتينا، تمت المحافظة عليه (كانت لديهما آمال ساذجة بنشره عام 1936)[73].

بالنسبة للوسيف ولزوجته كان هناك علم عام شامل هو في آن علـم الفلـك والفلسفة والرياضيات. إضافة إلى ذلك "الرياضيات وعناصر الموسيقا" واحـدة بالنسبة له (رسالة مؤرخة في 25 .02 .1932)، فالموسيقا مؤسسة على العلاقـة بين الرقم والزمن، ولا وجود لها من دونهما فهي تعبير عن الزمان النقي. فـي الشكل الموسيقي ثمة ثلاث طبقات هامة - الرقم، والزمن، والتعبير عن الزمن، أما الموسيقا ذاتها فهي "تعبير لا منطقي صرف عن ماديـة حيـاة الرقـم"[74]. "الموسيقا والرياضيات-الشيء ذاته" بمعنى الوسط المثالي[75]. من هنـا يتـأتى الاستنتاج بتطابق التحليل الرياضي مع الموسيقا بمعنى وجودهما المادي. وفـي

الموسيقا أيضاً يتم نمو "تغيّرات" لا نهائية الصغر، و"سيرورة معنى متواصلة"، "وقلق بمثابة توازن طويل المدى–صيرورة"[76].

يعالج لوسيف العلاقة بين الموسيقا ونظرية الكثرة. فهناك وهنا الكثرة تدرك ذاتها كواحد. وهناك وهنا مذهب الرقم حيث الوحدات المكوّنة له لا تُدرَك مستقلة، إنما كشيء ما كلي، طالما أن الكثرة هي Eidos مفهوم كـ "سلوك متحرك"[77]. وعلى الرغم من ذلك هناك اختلافات أساسية بين الموسيقا والرياضيات. الموسيقا تعيش بصيغ تعبيرية، وهي نفسها عبارة عن "تصميم تعبيري رمزي للرقم في الوعي"[78]. "الرياضيات تتحدث منطقياً عن الرقم، أما الموسيقا فتتحدث عنه تعبيرياً"[79].

وأخيراً يأتي عمل لوسيف الرائع المعنون بـ"جوهر الجوهر" (مع جولة تاريخية تفصيلية هامة أحبها لوسيف). "جوهر الجوهر" لم ينشر أثناء حياة لوسيف على الإطلاق، وقد سلِمت المخطوطة بأعجوبة عند القصف الذي تعرض له بيته عام 1941. في هذا العمل يعالج لوسيف مقولات الشيء والوجود والجوهر والمعنى أو الفكرة المرتسمة في عمق الـ "Eidos". هنا تتوضع بذور تصورات لوسيف عن الوحدة الكليّة، عن الكليّة التي يحمل كل جزء من أجزائها جوهر الكل مما ينجم عنه عضوية حية، وليس ربطاً ميكانيكياً للأجزاء. هذه العضوية هي الكليّة بعينها، ويتوضع في القلب منها "جوهر الجوهر". "من يعرف الجوهر، جوهر جوهر الشيء يعرف كل شيء" –كتب لوسيف[80].

كل شيء معقد للغاية يكون بمثابة "رمز أكيد، رمز اللانهاية الذي يتيح عدداً لا نهائياً من التأويلات[81]. الشيء لا يكون أياً من علاماته، بل يكون العلامات كلها مأخوذة معاً، الأمر الذي لا يعيق بتاتاً فردية الشيء المطلقة–وهكذا يكون جوهر الجوهر. "جوهر الجوهر هو الواقع الأكثر حقيقية، الأكثر حضوراً ورسوخاً، الأكثر فظاعة وجبروتاً من كل ما من شأنه أن يكون[82]".

جبروت فردية جوهر الجوهر المطلقة تتمثل في سرٍّ ما. بيد أن هذا السر بعيد كل البعد عن (الشيء في ذاته) الكانطي. (الشيء في ذاته) الكانطي لا وجود له في وعي الإنسان، إنما "السر موجود". إنه السر الذي لا يمكن أن يُكشف يوماً، ولكنه "يمكن أن يتجلّى"[83] (تجد هنا معالجة رائعة للسر عند لوسيف)، أي أن معنى ماهية وجوهر جوهر الشيء الموجود موضوعياً يمكن أن يتجلى أمام

الإنسان مولّداً عدداً لا نهائياً من التأويلات"[84]، أي أن ديناميـة الـ Eidos الداخليـة تخلق بصورة حتمية كافة التأويلات المحتملة (الإحصاء لا يعرف ذلك).

ثمة فكرة خاصة بلوسيف، أيضاً، وهي أن الاعتقـاد بالجوهريـة المطلقـة غريب عن "حقب الفلسفة المتوسطة" حيث الفكرة الموازية قوية بصورة خاصة، بينما المعالجة تقود إلى قصور في شمولية التركيب[85]. يبدو أن لوسيف بتناولـه لـ"الحقبة المتوسطة" كان يعني مناهج الفلسفة الوضعية، الواسعة الانتشار فـي القرن التاسع عشر.

في هذا العمل أيضاً يقوم لوسيف بتحليل معقد ولكنه منطقي ومنتظم ودقيـق تماماً، تحليل يطال جوهر الجوهر، تحليل حماسي، مُتعِب، بعيد عن الدوغمائية، يعتمد حواراً مفتوحاً مع القارئ (الطريقة المفضّلـة لـدى المحـاضر الخبـير والناشئ على حوارات أفلاطون). على خاصية تعامله تلك يشهد عمله السـاخر والحاد "جدل الأسطورة" الذي جاء قبل جوهر الجوهر.

وهنا في نص "جوهر الجوهر" نجد توجـهاً إلـى القـارئ، وإلـى النـاقد المُفترَض. نسوق بعضاً من الأمثلة: "يمكن أن يعترضوا"، "بات بإمكان القـارئ أن يخمّن"، "ها أنتم ترون للمرّة الأولى"،"إذا كنتم وضعيين تفكرون.."، "إذا كنتم صوفيين تريدون أن تقولوا"، "أي استياء وسخط – تولّد مثل هذه المحاكمة عنـد كل وضعي" وكثير غير ذلك. وأحياناً تأتيك وسط الأمثلة عـن اللانهايـة (يـا للهول!) "جزمتي العتيقة البالية" من صنع معمل "المثلث" السوفيتي.

لا بد من ملاحظة أن المؤلف لا يلجأ هنا إلى أسلوب شكلي أدبي، إنما إلـى أسلوب العرض المقنع، الذي يأخذ بالمناقشة المشتركة مع قارئ الكتاب. مثـل هذه المحاكمات تبدو ضرورية للمحاججة في المؤشرات ذات الطبيعة التاريخية، وللخلاص إلى استنتاجات منهجية هامّة.

مناقشاً ومحاججاً حول أنماط العقائد يصل لوسيف إلى اسـتنتاج مفـاده أن الفلسفة لا يجب أن تفضي إلى عقيدة، ولا يجب أن تنفرد عنها كليّاً. فالعقيدة إنما تتأسس بمساعدة الفلسفة، والفلسفة يجب أن تكون قاعدة للعقيدة، وليس العكـس على الإطلاق. والقارئ يفهم ما بين السطور. لا يجوز حشر الفلسفة تحت عقيدة وحصرها بها كما يفعل الماركسيون.

إضافة إلى ذلك فإن لوسيف أثناء معالجته لأية مشكلة يحاول في البداية بناء أساس فلسفي غير مستند إلى أيّ من العقائد. فتراه مسـتعداً لاسـتخدام أكـثر

النظريات الفلسفية موضوعية وعلمية، والوضعيات العامة بالنسبة للعقائد جميعها تقريباً، مركّزاً في كل منها على مبدأ خاص، يجعلها نمطاً تاريخياً فلسفياً أصيلاً. وبعد ذلك يأتي الاستنتاج المؤكد لفكرة المؤلف وصولاً عبر طريق طبيعي إلى وضع نظرية عقائدية من نمط خاص به. "وفقط، بعد ذلك كله نحن ندخل ذلك المبدأ الذي يحوّل جميع تلك الأخطوطات، العامّة شكلياً بالنسبة للجميع ولمعظم العقائد، إلى عقيدة جديدة"[86].

إذا كان لقارئنا أن يتعرّف بتأن على أعمال الفيلسوف الروسي لوسيف فسيرى أنه بالفعل صانع عقيدة خاصة مبنية بصورة منطقية ومنتظمة على وقائع تاريخ الفلسفة الأوروبية.

الفلاسفة الروس الذين يعيشون خارج روسيا لاحظوا عند صدور أعمال زميلهم الأصغر لوسيف في الاتحاد السوفيتي تلك الخاصية لديه.

مؤرخ الفلسفة الروسية الشهير ديمتري تشيجيفسكي ثمّن أعمال لوسيف من حيث أنها تقوم بخلق "منظومة فلسفية كاملة" تصب في "مجرى التطور الحي للفكر الفلسفي المعاصر" وتدل على "الغليان الفلسفي، وعمليات الإبداع الفلسفي التي تتم في مكان ما تحت سطح الحياة العامّة في روسيا"[87]. س . ل . فرانك، الذي كان لوسيف الشاب قريباً منه، اعترف بأن لوسيف "شغل حالاً ومن دون شك" مكاناً بين الفلاسفة الروس الأوائل" وحافظ على "حماس الفكرة النقية الموجهة إلى المطلق، -الحماس الذي يكون بدوره شاهداً على الحياة الروحية، على الشعلة الروحية"[88]. كما تابعت المجلة الفلسفية الإنكليزية "Philosophical studies" باهتمام جيّد (عبر مقالات المعلقة ناتالي دادينغتون) كُتبَ لوسيف. كانت المجلة تتناول كل كتاب جديد يصدر للوسيف بدءاً من "خبر سار" (1927) عن صدور "فلسفة الاسم" وانتهاءً بـ"خبر سيئ" (1930) عن مصير "جدل الأسطورة" ومؤلفه الفيلسوف المعتقل والمنفي "إلى شمال سيبيريا"[89] (ولم يكن هناك أسوأ من ذلك).

لوسيف بالذات كان يملك الحق الكامل في أن يكتب في "تاريخ الدراسات الجمالية" حيث لم يرَ نفسه "مثالياً أو مادياً أو أفلاطونياً أو كانطياً، أو هوسيرياً[90]، أو عقلانياً أو صوفياً أو جدلياً صرفاً أو ميتافيزيقياً".

"إذا كان لا بد من عنوان ويافطة، فإنني – يختم لوسيف – للأسف أستطيع أن أقول شيئاً واحداً: أنا لوسيف"[91]. بهذه الكلمات أكد الفيلسوف لوسيف كليّة فكره وحياته وفرديته المطلقة وجوهر جوهره.

الهوامش:

[1] عزّة علي بيك تاخوغودي. بروفيسور في الآداب في جامعة موسكو الحكومية. مؤلفة كتاب: "لوسيف" (موسكو، 1997)، سلسلة "حياة العظماء". طالبة لوسيف وأقرب معينة له ثم زوجته منذ عام 1954 (الملاحظة للناشر الروسي).

[2] درجة تُمنح في روسيا لمن يحصل على التقدير الأعلى (5:5) في جميع المقررات الدراسية (م) (حرف (م) حين يُذكر في نهاية الهامش يشير إلى كون الهامش من عمل المترجم).

[3] فلاديمير سيرغييفيتش سولوفيوف (1853 – 1900) فيلسوف وشاعر روسي شهير. من كتبه المنشورة: (التاريخ ومستقبل التيوقراطيا)، (روسيا والكنيسة العالمية)، (مبررات الخير، 1899)، (ثلاثة أحاديث عن الحرب والتقدم ونهاية التاريخ العالمي، 1900). (م)

[4] فياتشسلاف إيفانوفيتش إيفانوف (1866–1949): شاعر روسي وناقد معروف. من أهم ممثلي الرمزية والمنظرين لها. طرد من الاتحاد السوفييتي عام 1924. من مجموعاته الشعرية المنشورة: (نجوم الهدى، 1903)، (شفافية، 1904). (م)

[5] سيرغي نيقولايفيتش بولغاكوف (1871–1944): فيلسوف ولاهوتي وباحث اقتصادي روسي. طرد من الاتحاد السوفييتي عام 1923. من أهم كتبه: (مدينتان، 1911)، (فلسفة المؤسسة، 1912)، (ضوء غير مسائي، 1917). صدرت له بين عامي 1927 – 1945 ستة كتب أخرى. نشر عملاه (قيامة يوحنا)، و(فلسفة الاسم) بعد وفاته. (م)

[6] إيفان الكسندروفيتش إيلين (1882 – 1954): فيلسوف روسي، طرد من الاتحاد السوفييتي عام 1922. من أهم كتبه: (مشكلة الوعي القانوني المعاصر، 1923)، (الفكرة الدينية الفلسفية، 1925)، (طريق التجدد الروحي، 1935) (بدهيات التجربة الدينية، 1953)، (الطريق إلى الوضوح، 1957)، (القلوب الصادحة، 1958)، (عن الظلام والتنوير، 1959). (م)

[7] سيميون لودفيغوفيتش فرانك (1877 – 1950): فيلسوف روسي، طرد من الاتحاد السوفييتي عام 1922. من أهم كتبه: (انهيار المُثل، 1924)، (روح الإنسان، 1918)، (الأساس الروحي للمجتمع، 1930)، (البعيد المنال، 1939)، (الله معنا، 1964). (م)

[8] يفغيني نيقولافيتش تروبيتسكوي (1963 – 1920). فيلسوف روسي، من أهم أعماله: (الافتراضات الميتافيزيقية في عملية المعرفة، 1917) و(مغزى الحياة، 1918). (م)

[9] بافل الكسندروفيتش فلوريسكي (1882 – ؟): فيلسوف روسي أعتقل عام 1933، ومس عبير المعروف كيف ومتى مات في المعتقل. من أهم كتبه: (الركيزة وإثبات الحقيقة، 1914) ومجموعة أعمال علمية من أهمها (التشكوك الجيومترية، 1922). ثمة مقالات كثيرة في الموسوعة التكنولوجية من تأليفه. من أهم مساهماته الفلسفية تطوير مبدأ الوحدة الكليّة المطروح من قبل سولوفيوف. (م)

[10] إيروس EROS: إله الحب عند الإغريق. صار اسمه يستخدم لاحقاً للدلالة على الحب القائم بين الجنسين. ويلاحظ استخدامه بكثرة بهذا المعنى من قبل الفلاسفة الروس (انظر كتاب الإيروس الروسي، أو فلسفة الحب في روسيا، دار التقدم، موسكو، 1991، 444ص. بالروسية). نقرأ في الصفحة السابعة من المقالة الافتتاحية التي كتبها تستاكوف "مفكرو بداية القرن العشرين الروس، خلافاً للفلاسفة الغربيين طوّروا ورسخوا تقليداً إنسانياً في فهم طبيعة الحب، ففي نظرتهم إلى مسألة الجنس، ربطوا طاقة الإنسان الجنسية ليس فقط مع ضرورة الحفاظ على النوع، بل ومع فهم ثقافة الإنسان الروحية – مع الدين، والإبداع الفني، والبحث عن قيم أخلاقية جديدة. فلسفة الحب تبدو في الوقت ذاته إيطقا واستيطقا وسيكولوجيا، وإدراك الجليل. هذه الوحدة من أهم الخواص المميزة للإيروس الروسي". (م)

[11] لوسيف. (الوجود، الاسم، الفضاء). موسكو، 1993.

[12] لوسيف. (الشكل، الأسلوب، التعبير). موسكو، 1995.

[13] لوسيف. (الشغف بالجدل). موسكو، 1990. (ترجمها إلى الروسية ي . ي . ماخانكوف).

[14] للحصول على تفصيلات حول تلك السلسلة، انظر: "روسيا الروحيّة" – سلسلة فلسفية لم تر النور. تأليف: إيلينا تاخوغودي وفيكتور ترويتسكي. بشير ر . خ . د . ع 176 . 1997.

[15] مقالة عوركي هذه نشرت في صحيفتي "برافدا" و "إزفيستيا" في الثاني عشر من كانون الأول عام 1931.

[16] انظر بهذا الخصوص: لوسيف – حياته، قصصه، رسائله. 1993.

[17] رأيت من الضروري نشر هذه الواقعة بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي حول لوسيف في الذكرى المئوية لميلاده – 1993.

[18] S.Empiricus (نهاية القرن الثاني – بداية القرن الثالث الميلادي). فيلسوف إغريقي. ممثل لمذهب الشك Skeptieism. واحد من أوائل مؤرخي المنطق. (م)

[19] أعمال دينية فلسفية من تأليف ديونيس أريوباغوس (ديونيسيوس الإريوباغي) الأثيني (القرن الأول الميلادي). (م)

[20] انظر بهذا الخصوص: مذكرات مشاركة في حلقة بحث عن هيجل. في فصل: حلقة بحث عن هيجل، تأليف: آ . آ . غرايوف. ضمن كتاب Oikumene الفكرة – ظاهرة لوسيف. أوفا، 1995.

[21] صدرت الطبعة الثانية من أعمال أفلاطون الكاملة تحت إشراف لوسيف وآسموس وتاخوغودي مصدّرة بمقالات ومرفقة بتعليقات للمؤلفين المذكورين، 1990 – 1994.

[22] ريهارد فاغنر (1813 – 1883): مؤلف موسيقي ألماني. (م)

[23] صدرت الطبعة الثانية عام 1982. بينما صدرت طبعة ثالثة مزيدة عام 1998.

(24) كيريل (حوالي 827 – 869) وميفودي (حوالي 815 – 885): الأخوان كيريل وميفودي واضعا الأبجدية الروسية. وهما مبشران مسيحيان قاما بترجمة العديد من كتب العبادة عن الإغريقية. (م)

(25) نشرت للمرة الأولى في "الجريدة الأدبية" ع. 23. ت. 8 حزيران، 1988.

(26) يمكن الاطلاع على كل التفاصيل المتعلّقة بسيرة حياة لوسيف وإبداعه في كتاب: (لوسيف – سلسلة "حياة العظماء") موسكو 1997 لمؤلفه آ . آ . تاخوغودي.

(27) نشرت في مجلة "الإنسان"، ع1، 1995.

(28) نظراً لوجود سنتين تحضيريتين كان الصف السادس آنذاك يعادل الصف الثامن في المدرسة حالياً.

(29) نشرت في مجلة "الميردان الطلابي" ع5، 1991.

(30) ملاحظات في دفتر المذكرات، 1912 "ما هي الفلسفة". متضمنة في كتاب لوسيف "كان عمري تسعة عشر عاماً..." – يوميات، رسائل، خواطر. إعداد وتقديم: آ . آ . تاخوغودي

(31) أطروحة دوستويفسكي – (الجمال سينقذ العالم): دوستويفسكي في تأملاته لمشكلات الموت، والخلود، وفكرة الحب، تنبأ بالكثير مما صار لاحقاً موضوعات لاشتغال الفلسفة الروسية والفلاسفة الروس وخاصة فلاديمير سولوفيوف. ومن أهم الأطروحات التي شغلت الفلاسفة صيغة شيللر – دوستويفسكي (الجمال سينقذ العالم) التي عكست فكرة كلية التناغم والوحدة بين الاضداد، وصارت بالنسبة للانتلجينسيا الروسية نقطة انطلاق في بداية القرن العشرين للبحث عن طريق لبناء مجتمع التآخي والمحبة. (م)

(32) كان الطالب لوسيف قد قرأ أعمال الفيلسوف الفرنسي بيرغسون واستخدم بعض مصطلحاته.

(33) انظر كتاب لوسيف: (كان عمري تسعة عشر عاماً...).

(34) السكولائية: نمط من فلسفة دينية أهم ما يميزها الدمج بين المقدمات النظرية العقائدية والمنهج العقلاني، والاهتمام بالمشكلات الشكلانيمنطقية. وهو اسم يطلق على (فلسفة المدرسة) في العصور الوسطى التي كان أتباعها – المدرسيون – يحاولون أن يقدّموا برهاناً نظرياً للنظرة العامة الدينية للعالم. وكانت الفلسفة المدرسية تعتمد على أفكار الفلسفة القديمة (أفلاطون ، أرسطو) وكان النزاع حول الكليات بارزاً فيها (القاموس الموسوعي السوفيتي، والموسوعة الفلسفية – دار التقدم ، ت. دار الطليعة، ط 1981) (م).

(35) فريدرك شيللينغ Schelling. Fredrich (1775 -1854): فيلسوف ألماني، ممثل بارز للفلسفة المثالية الألمانية الكلاسيكية. من أعماله "مذهب المثالية المتعالية" (1800) و"فلسفة البحث في جوهر الحرية الإنسانية" (1809) أما هيجل Fredrich Hegel (1770 – 1831) فهو الفيلسوف الألماني الكلاسيكي الشهير، الذي كان لفلسفته (وخاصةً مبدأ الجدل أثر واضح في تطور الماركسية. تشمل مؤلفاته: "المبادئ العامة لفلسفة الحق" (1821). "محاضرات في تاريخ الفلسفة (33 – 1836). "محاضرات في علم الجمال" (35 – 1838)، "محاضرات في فلسفة التاريخ" (1837) (من الموسوعة الفلسفية). (م)

(35) فريدرك شيللينغ Schelling. Fredrich (1775 -1854): فيلسوف ألماني، ممثل بارز للفلسفة المثالية الألمانية الكلاسيكية. من أعماله "مذهب المثالية المتعالية" (1800) و"فلسفة البحث في جوهر الحرية الإنسانية" (1809) أما هيجل Fredrich Hegel (1770 – 1831) فهو الفيلسوف الألماني الكلاسيكي الشهير، الذي

كان لفلسفته (وخاصةً مبدأ الجدل أثر واضح في تطور الماركسية. تشمل مؤلفاته: "المبادئ العامـــة لفلســـفة الحق" (1821). "محاضرات في تاريخ الفلسفة (33 – 1836). "محاضرات في علم الجمـــال" (35 – 1838)، "محاضرات في فلسفة التاريخ" (1837) (من الموسوعة الفلسفية). (م)

(36) eidos: كلمة اغريقية (εἶδος) وتعني (1)مظهر، خارج، جمال، متميز بمظهره الخارجي (2) طريقة تأثـير (3) نوعية، نظام، كنظام إدارة مثلاً، (4) نوع (باختلافه عن الجنس) (5) فكرة (6) تأمل (المعجم الإغريقي – الروسي). أما استخدام لوسيف للكلمة فنأخذه من كتابه (فلسفة الاسم) حيث جاء في الصفحة 54: "للكلمة الإغريقية εἶδος عدد كبير من المعاني: شكل خارجي، مظهر، شكل، هيئة، شكل بالمعنى المنطقي..الخ. إنمـــا جذور هذه المعاني جميعها تعود إلى جذر واحد مرتبط بفعل النظر فـــ (المظهر) يفهم هنا مع معطـــى عيـــني، و"الشكل الخارجي" مع معطى رؤية أيضاً، والشكل المنطقي مع رؤية ذهنية وحدس.. الخ. والعام المتضمـــن في آن هذه المعاني المفردة كلها، هو ما يشكل الذرة الرمزية الكاملة في الكلمة". (م)

(37) يمكن الاطلاع على محاكمات مهمة بخصوص الفرق بين الميكانيزم والعضوية في قصة فلسفية من تـــأليف لوسيف تحمل عنوان (أحاديث في ورشة بيلومور) "انظر الكتاب المذكور أعلاه: لوسيف –حياة العظمـــاء". لا بد أيضاً من ملاحظة أن لوسيف كان قد عبّر بدقة ووضوح عن فكرة وحدة عضوية الكون الحي وفكرة القدر والله في حوار حمل عنوان (بحثاً عن الحقيقة المطلقة) نشر في مجلة "الميردبان الطلابي" ع. 9، 1991.

(38) انظر: أ . ف . لوسيف، آ .آ . تاخوغودي: أفلاطون، أرسطو. موسكو، 1993 صفحة 320.

(39) الخطط والبرامج الدراسية في جامعة نوفجورود الحكومية 1918–1919. ص 17. (لوسيف – حول مبدأ بناء المقرر الدراسي).

(40) لوسيف. دفاتر الرمزية الإغريقية والميثولوجيا. موسكو، 1930.ص 690 –694. ط2. موسكو، 1993. ص 707 –708.

(41) لوسيف. من الذاكرة (الميردبان الطلابي) ع5، 1990.

(42) لوسيف حين كان لا يزال طالباً درس في مشروع تخرجه، الذي حمل عنوان (عن عـــالم المشـــاعر عنـــد اسخيلوس)، ولاقى قبول فياتشسلاف إيفانوف مسألة تجلي انفعالات "الرعب"و "الخوف".

(43) dēmiurgós الإغريقية تعني معلّم، خالق. وفي اليونان القديمة كانت تعني: الحرفيون والتجـــار وكذلـــك أصحاب المهن الحرّة (أطباء وشعراء ومغنون...). أما في الفلسفة فتعني جذر الخلق، وفي التيولوجيا – الإلـــه، خالق العالم (عن القاموس الموسوعي السوفيتي). ويستخدم هـجل هذا المصطلح للدلالة على عملية الفكر الـــتي يؤلهها ويصفها بأنها قوة مستقلة (الموسوعة الفلسفية). (م)

(44) انظر بهذا الخصوص عمل آ . آ . تاخوغودي. الحياة كلعبة مسرحية بتصور الإغريق القدمــــاء. في مجموعة: فن الكلمة. موسكو، 1973؛ وكذلك: لوسيف. تاريخ الاستيطقا الإغريقية. حصيلة ألف عام من التطور. المجلد الثامن، الكتاب الثاني، موسكو، 1994.

(45) تاريخ الدراسات الجمالية. المقدمة. انظر: لوسيف – الشكل، الاسلوب، التعبير. موســـكو، 1995. ص 356.

(46) لوسيف. الشغف بالجدل. موسكو، 1990، ص 16.

(47) لوسيف. الشكل، الاسلوب، التعبير، موسكو، 1995. ص 343.

(48) المصدر السابق، ص 343.

(49) لوسيف. فلسفة الاسم. ضمن مجلد: لوسيف. الوجود، الاسم، الفضاء. موسكو، 1993. ص 617.

(50) المصدر السابق. ص 625.

(51) إلى جانب كون لوسيف فيلسوفاً، فهو قاص وروائي وشاعر، وفي أعماله الأدبية تتلاقح الفنية مع الغنى الفكري الفلسفي. انظر كتاب (لوسيف– حياة العظماء) وكذلك مجلة "موسكو"، 1993، الأعداد:4 –8، حيث نشرت روايته "امرأة مفكرة".

(52) نسبة إلى غريغوري بالاما (1296 – 1359): لاهوتي بيزنطي. عالج وطور فكرة عن اختلاف جوهر الله عن طاقاته المختزنة للعالم والمرسلة إلى البشر. (م)

(53) فلاديمير فرانسوفيتش إرن (1881 – 1917): فيلسوف روسي عالج مفهوم اللوغوس كجذر خلق مبدع للوجود. (م)

(54) أطروحات مطبوعة في كتاب: لوسيف – الاسم، 1997. بينهما أطروحات عن اسم الجلالة موجهة من لوسيف إلى فلورينسكي.

(55) النسخة الألمانية من المقال محفوظة. أما ترجمتها الروسية ف نشرت في "أسئلة الفلسفة"، ع9، 1993، ص 52–60.

(56) البالامية نسبة إلى غريغوري بالاما "انظر الهامش (46)". أما الأريوباغية فتقال في مؤلفات دينية فلسفية منسوبة إلى ديونيس أريوباغوس (ديونيسيوس الإريوباغي) الذي عاش في أثينا في القرن الأول الميلادي وهي مجموعة من أربع دراسات ("في الأسماء الإلهية" و"في الترتيب الهرمي الإلهي" و"في الترتيب الهرمي الكنسي" و"اللاهوت الصوفي" وعشر رسائل أخرى). علماً بأن الأعمال المسماة بالأريوباغية كتبت ليس قبل النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي. ويلاحظ ارتباطها بالأفلاطونية الجديدة وخاصة بفرقل (410 –485م). الأفكار الأريوباغية عن الألوهية كمطابقة فوق عقلانية بين الوجود واللاوجود (ما يُسمى بتيولوجيا النفي) تركت أثراً كبيراً في الأفكار الفلسفية البيزنطية والأوروبية الغربية، بما في ذلك تأثيرها في مفكري عصر النهضة، مهيئة بذلك لظهور مذهب وحدة الوجود (Pantheism) القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد وبأن الكون المادي والإنسان ليسا إلا مظاهر للذات الإلهية. تظهر النزوعات إلى وحدة الوجود في صوفية القرون الوسطى المرطقية، وكذلك في الفلسفة الطبيعية لعصر النهضة، وكذلك في مادية سبينوزا (1632– 1677) الذي يجمع بين مفهوم الله و الطبيعة، ويشغل بذلك مرحلة انتقالية من مذهب وحدة الإله (Theism) إلى المادية (Materialism). بالنسبة للكاتب والفيلسوف الألماني يوهان هردر (1744 –1803) وللأديب والمفكر الألماني غوته (1749–1832) وللمثالية الألمانية الكلاسيكية عموماً كان مذهب وحدة الوجود بمثابة أداة لمقاومة وحدة الإله الأرثوذكسي، و ميكانيزمية الماديين الفرنسيين (من مواد مختلفة في القاموس الموسوعي السوفيتي والموسوعة الفلسفية). (م)

(57) ن . و . لوسكي. تاريخ الفلسفة الروسية. موسكو، 1994، ص 313.

(58) لوسيف. الوجود، الاسم، الفضاء. فصل "الشيء والاسم". موسكو، 1993.

(59) فلسفة الاسم. ص 617.

(60) المصدر السابق. ص 642.

(61) المصدر السابق. ص746.

(62) زينكوفسكي. تاريخ الفلسفة الروسية. ط2، باريس، 1989. مج2، ص 378.

(63) نسبة إلى صوفيا εοΦia. وتعني بالإغريقية جذر أو أصل الحكمة. يجتمع فيها "البراعة" و "المعرفة" و " الحكمة" وهي في التصورات الأسطورية اليهودية والمسيحية رمز الحكمة الإلهية. مصطلح صوفيا أول ما استخدم في اليونان القديمة كمفهوم ذهني مجرد. أما الاستخدام الفلسفي الديني له فيأتي بمعنى الحكمة الإلهية التي توحِّد المتناقضات في تركيب كلي تكون الأخيرة فيه في حالة انسجام، أي هي مبدأ توحيد الأضداد. أما لوسيف فيحدد فهمه لصوفيا في الصفحة 244 من كتابه: الشخصية والمطلق الصادر في موسكو عام 1999 (في فصل: إحدى عشر أطروحة عن صوفيا والكنيسة) بمايلي: "يجب قبل كل شيء تصور موقع صوفيا بين الله والعالم: أولاً، صوفيا ليست خليقة ولا عالماً ولا روحاً عالمية، فهي الذي يكون قبل ذلك كله، هي جسد إلهي؛ ثانياً، فهل يعني ذلك أن صوفيا هي الله؟ لا، ليست هي الله، ولكن لا شيء فيها سوى الله. إنما الله الجسد، الذي يحيا واقعياً؛ ثالثاً، بالتحديد، ليست هي الأقنوم الرابع، بل هي الأصل الرابع والأقنوم، وهي غير مطابقة في الجوهر للأقانيم الثلاثة". (م)

(64) جدل الأسطورة. انظر كتاب: لوسيف. الأسطورة، الرقم، الجوهر. موسكو، 1994.

(65) المصدر السابق ص 66 - (ملاحظة: في طبعة 1999 الإحالات تأخذ أرقام صفحات أخرى وهي النسخة التي ترجم منها النص الذي بين يدي القارئ).

(66) — المصدر نفسه ص 151.

(67) المصدر نفسه ص 196.

(68) المحذوفات المعادة سيشار إليها في حينه في النص

(69) "جدل الأسطورة" ليس فقط اعيدت طباعته مرات عدة بدءاً من عام 1990، بل وترجم إلى الألمانية وصدر عن دار "مينير" التي تعنى بنشر أهم الأعمال الفلسفية. كما ترجم الكتاب إلى اللغة الاسبانية عام 1998 من قبل كوزمينا - كويليار.

(70) بعد أن كانت الرقابة قد أجازت طباعة كتاب لوسيف قامت زوجته فالينتينا ميخائيلوفنا لوسيفا بجرأة مستميتة، في مبنى دائرة النشر المركزية، وبحجة تدقيق النسخة قبل الطبع، بإضافة بعض مما كانت الرقابة حذفته (تم ذلك على ما يبدو بمساعدة إحدى الموظفات في الدائرة التي كانت تجهل كل أمر عن الموضوع ولا تشك بشيء).

(71) رسائل ن . ن . روسوف إلى أليكسي لوسيف (21. 05. 1942، 01. 08. 1942).

(72) مجلة "البداية" ع2-4، 1994.

(73) نشر لأول مرة مع مؤلفات منطقية – رياضية أخرى في كتاب: لوسيف – الشواش والبنيــــة. موســـكو، 1997.

(74) "الموسيقا كموضوع منطق" انظر كتاب: لوسيف، الشكل، الأسلوب، التعبــــير. موســـكو، 1995. ص 512.

(75) المصدر السابق ص 483.

(76) المصدر نفسه ص 493 –495.

(77) المصدر نفسه ص 496

(78) المصدر نفسه ص 498.

(79) المصدر نفسه ص 499.

(80) لوسيف. الأسطورة، الرقم، الجوهر. موسكو، 1994. ص 300.

(81) المصدر السابق، ص 333. تجدر ملاحظة أن فكرة الواقعة المؤولة المطروحة من قبل لوســــيف في بدايـــة الثلاثينيات تفوقت طوال عشرات السنوات على نظرية التأويل المطروحة من قبل اللسانية المعاصرة.

(82) المصدر نفسه، ص 334.

(83) المصدر نفسه، ص 337.

(84) المصدر نفسه، ص 352.

(85) المصدر نفسه، ص 356 –357.

(86) المصدر نفسه، ص 397.

(87) مباحث فلسفية في روسيا السوفيتية. كتابات معاصرة. بـــاريس (38)، 1928. ص 510 ، 515، 517، 520.

(88) الفلسفة الروسية الحديثة. الطريق، باريس، 1928. ع7. ص 90.

(89) N. Duddington . Philosophy in Russia . Philosophy , Vol .VI, NO.22, 1931. P.226.

(90) نسبة إلى EDMUND HUSSER (1859-1938) الفيلسوف المثالي الألماني، مؤسس الظاهراتية، الذي حاول تحويل الفلسفة إلى علم صارم محدد بإحكام وإلى خلق منطق صوري للمعرفة العلمية بمساعدة الظاهراتية (فينومينولوجيا) (القاموس الموسوعي السوفييتي) من أبرز مؤلفاتـــه (أزمـــة العلـــم الأوروبي والظواهرية المتعالية) (1954) (الفلسفة الأولى) (1956 – 1959) (من الموسوعة الفلسفية).

(91) لوسيف. الشكل، الأسلوب، التعبير. موسكو، 1995. ص 356.

جدل الأسطورة

مقدمة:

يتناول موضوع هذا البحث أكثر حقول الإدراك البشري غموضاً، فهو موضوع كان يزاوله فيما مضى المشتغلون في اللاهوت والإثنوغرافيون. وقد بلغ تخبّط هؤلاء وأولئك درجة لم يعد الحديث معها ممكناً عن كشف جوهر الأسطورة بطرائق لاهوتية أو إثنوغرافية. والمشكلة ليست في أن اللاهوتيين صوفيون، والإثنوغرافيين تجريبيون (فجُلّ اللاهوتيين متصوفون رديئون يحاولون التحايل على العلم حالمين بأن يصيروا إلى وضعيين كاملين، والإثنوغرافيون – للأسف – في الغالب تجريبيون سيئون للغاية، يربطون أنفسهم في سلسلة هذه أو تلك من النظريات الميتافيزيقية التعسفية اللاواعية)، إنما المشكلة في أن الميثولوجيا علم لم يصبح حتى الآن جدلياً، ولا حتى وصفياً ظاهراتياً (فينومينولوجياً).

من جهة، تجد أنه لا مفرّ من الصوفية، طالما أن الأسطورة تنزع إلى الحديث عن واقع صوفي، أما من جهة أخرى فلا جدل بلا وقائع. بيد أنه إذا كان هناك من يعدّ وقائع الوعي الصوفي والأسطوري، التي سأسوقها كأمثلة، لا أكثر من وقائع تخصني وحدي، فمن الأجدى له ألا يشغل باله في تحليل الأسطورة الذي أنا بصدده.

لا بد، أولاً، من تحرير الدراسات التي تتناول الأسطورة من الأوساط اللاهوتية، كما من أوساط الإثنوغرافيين، وقبل ذلك لا بد من الوقوف، بل الإلحاح على الوقوف مع وجهة النظر الجدلية والجدلية – الظاهراتية لتخليص المفاهيم مما يخالطها، ومن ثم إخضاع الأسطورة لمقتضى البحث.

انطلاقاً من تحليل الأسطورة وضعياً، أختار ألاّ أتبع خطا الكثيرين ممن بوضعيتهم في دراسة الدين والأسطورة يقصون قسراً من هذا وتلك كل ما هو خفي وعجيب. فهم حين يريدون تشريح جوهر الأسطورة يحضّرونها حتى لا يبقى فيها أثر مما هو أسطوري أو عجيب. رمرد ذلك إما إلى عدم الأمانة أو إلى الغباء.

أما ما يتعلق بي، فلا يجول في خاطري البتة بأن بحثي سيغدو أفضل فيما لو رحت أقول: إن الأسطورة ليست هي الأسطورة، وإن الدين ليس هو الدين. إنما أتناول الأسطورة كما هي أسطورة، بمعنى أنني أريد أن أشرّح الأسطورة وأثبت وضعياً كيف هي تكون قائمة بذاتها، وكيف هي بنفسها تستطيع تصور طبيعتها الذاتية الأسطورية العجيبة. وإذ ذاك يحدوني أمل ألا تنسب إليّ وجهات نظر لا تخصني، فليت ما يؤخذ مني يكون ذلك الذي أقدمه فحسب، أي جدل الأسطورة لا أكثر.

لا يمكن الحديث عن جدل الأسطورة بمعزل عن سوسيولوجيا الأسطورة. ومع أن هذا البحث لا يتناول سوسيولوجيا الأسطورة بصورة خاصة، إلاّ أنه يُعدّ مدخلاً إلى السوسيولوجيا، التي هي بتصوري فلسفية – تاريخية وجدلية دائماً.

من خلال تحليل بنية الأسطورة المنطقية والظاهراتية، أتوصل في نهاية بحثي إلى وضع أنماط الميثولوجيا الاجتماعية الأساسية. أما سوسيولوجيا الأسطورة فأعالجها في عمل مستقل آخر، بيد أن دور الوعي الأسطوري الشمولي في سويات السيرورة الثقافية المختلفة يتضح بجلاء هنا أيضاً.

نظرية الأسطورة، التي لا تحيط بالثقافة حتى عمق جذورها الاجتماعية، نظرية بالغة الرداءة. على المرء أن يكون مثالياً سيئاً للغاية كي ينتزع الأسطورة من صميم العملية التاريخية، ويبشّر بالثنوية الليبرالية:

للحياة الواقعية شأنها، وللأسطورة شأن آخر. لم أكن يوماً ليبرالياً ولا ثنوياً، وليس لأحد أن يستطيع وصمي بهكذا هرطقات.

جدل الأسطورة

تهدف هذه الدراسة إلى التشريح الجوهري لمفهوم الأسطورة، استناداً إلى المادة التي يقدمها الوعي الأسطوري دون سواها

ما يجب فعله بادئ ذي بدء هو الإلقاءِ جانباً بوجهات النظر التوضيحية الميتافزيقية والسيكولوجية وغيرها كلّها. كما ويجب الحرص على تناول الأسطورة **كأسطورة** من دون تحويلها إلى ما لا تكون بذاتها. وفيما لو تسلحنا بهذا التعيين **المحدّد** للأسطورة، وبتوصيفها، يكون بإمكاننا الانتقال إلى تفسيرها انطلاقاً من وجهة النظر المغايرة هذه أو تلك. ولكن من دون أن نعرف ما الذي تكونه الأسطورة قائمة بذاتها، لا يمكننا الحديث عن حياتها في هذا أو ذاك من الأوساط **ذوات الطبيعة المغايرة**.

بدايةً، لا بد من الوقوف على وجهة نظر الميثولوجيا **ذاتها**، الاستناد إليها، والصيرورة إلى ذات أسطورية. يجب أن نتصور كيف أن العالم الذي نعيش فيه، وتتواجد الأشياء كلها فيه هو عالم **أسطوري**، وإن كل ما فيه ليس إلاّ أساطير. الوعي **الأسطوري** انطلاقاً من هذه الوضعية يتعامل مع الأسطورة ويتناولها كأسطورة. بعد ذلك فقط يمكن الانتقال إلى معالجة مسائل أخرى متغايرة كدحض الأسطورة، أو تفنيدها، أو كرهها، أو حبها، أو الصراع معها، أو الإقرار بها.

قبل أن نعرف ما هي الأسطورة كيف يمكننا مقاومتها، أو دحضها، أو حبها، أو كرهها..؟ يمكن للمرء ألاّ يشرّح مفهوم الأسطورة ذاته من غير أن يعيقه ذلك عن حب الأسطورة أو كرهها. ولكن لا بد، في كل الأحوال، من تخلّي من يضع نفسه في وضعية من وضعيات إدراك الأسطورة *خارجياً* بحدس أسطوري ما. وهكذا فإن وجود الأسطورة قائمة بذاتها منطقياً في إدراك المتعامل معها، (*المشتغل عليها علمياً، أو دينياً، أو فنياً، أو اجتماعياً..*) وجود يسبق عملياته على الميثولوجيا. لذلك،لا بد أولاً، من تشريح الأسطورة تشريحاً دلالياً – جوهرياً، أي لا بد من تشريح ظاهراتي لها يتناولها كما هي، مستقلة، مأخوذة بذاتها.

1

الأسطورة والبدعة والوهم والخيال

"الأسطورة ليست بدعة أو وهماً أو نتاج خيال"

الأسطورة ليست بدعة ولا وهماً ولا تهيؤات من صنع الخيال. أما خلط الأسطورة بالبدع والوهم والخيال فتقع فيه جميع مناهج البحث "العلمية" المطبقة على الميثولوجيا، وهو خلط يجب التخلص منه كخطوة أولى في مسار البحث.

من الطبيعي أن نقول عن الميثولوجيا إنها بدعة *إذا طبقنا عليها وجهة نظر العلم*، بل ليس أي علم، إنما وجهة النظر الخاصة بحلقة ضيقة من علماء التاريخ الأوربي الحديث – تاريخ القرون الثلاثة الأخيرة. من جهة نظر شخصية مفصلة على هوى القائل بها يمكن القول عن الأسطورة بأنها، فعلاً، اختلاق. لكننا اشترطنا على أنفسنا على أنفسنا أن نخضع الأسطورة للتحليل ليس انطلاقاً من وجهة نظر عقيدة علمية، أو دينية، أو فنية، أو اجتماعية.. أو ما شابه ذلك، إنما من وجهة نظر **الأسطورة ذاتها**، بأعين الأسطورة ذاتها، بأعين أسطورية. هذه النظرة الأسطورية إلى الأسطورة هي التي تشغل اهتمامنا.

وبالتالي، **فمن وجهة نظر الوعي الأسطوري لا يصح في حال من الأحوال القول عن الأسطورة إنها اختلاق أو لعبة خيال.**

حين يتحدث الإغريقي في عصر ازدهار الدين والأسطورة لا في عصر الارتياب وتراجع سطوة الدين عن كثير من زفساته وأبولوناته[1]، وحين تقوم بعض القبائل بارتداء قلادات من أسنان التماسيح احترازاً من الغرق أثناء السباحة لعبور الأنهار الكبيرة، وحين يصل التعصب الديني إلى درجة تعذيب الذات، ويبلغ درجة يحرق المرء فيها نفسه.. يكون من الجهالة التأكيد بأن المحفزات الأسطورية هنا ليست أكثر من اختلاق، أو بدع خالصة بالنسبة لأولئك الأشخاص الأسطوريين (أو لتلك الذوات الأسطورية). على المرء أن يكون قصير النظر في العلم بلا حدود، أن يكون أعمى كي لا يلاحظ أن الأسطورة (بالنسبة للوعي الأسطوري طبعاً) هي الواقع الأكثر تحديداً، والأكثر كثافة، والأكثر توتّراً. وهذا الواقع ليس مُختلقاً، إنما هو **الواقع الأكثر وضوحاً وملموسية. إنها المقولة الحتمية للتفكير والحياة،** البعيدة عن كل مصادفة أو هوى.

لا بد من ملاحظة أمر مفاده أن مقولات العلم في القرون الثلاثة بين السابع والتاسع عشر لم تكن واقعية بأية صيغة من الصيغ كما هي واقعية المقولات الأسطورية بالنسبة للوعي الأسطوري. لنأخذ كمثال محاولة كانط الربط بين موضوعية العلم وذاتية المكان والزمان والمقولات الأخرى جمعيها. ليت الأمر يتوقف عند ذلك، لا بل هو يحاول أن يؤسس على هذه الذاتية بالذات "موضوعية" العلم. وهي محاولة مستحيلة بالطبع.

مثال كانط يبين لنا كيف أن العلم الأوروبي لم يحرص على واقعية مقولاته وموضوعيتها إلاّ في أقل الدرجات. هناك من ممثلي العلم من أحب ويحب أن يرفل في مثل هذه المحاكمات: ما أقوم به هو أنني أقدّم لكم دراسة عن السوائل، أمّا أن تكون هذه الأخيرة موجودة، أم غير موجودة فليست مشكلتي، أو، مثلاً: أنا أبرهن لكم صحة هذه النظرية، أما أن يكون لها معادل واقعي، أو أن تكون مجرد استمرارية لذاتي، لدماغي، فهذا لا يعنيني، ولا علاقة لي به.

على نقيض من ذلك تماماً تكون وجهة نظر الوعي الأسطوري. فالأسطورة هي المقولة الأكثر ضرورة، بل ويمكن القول المقولة الضرورية بدرجة فائقة

للتفكير والحياة، وليس فيها ما هو وليد صدفة أو غير ضروري أو مزاجي أو مُختلق أو مُتخيَّل. إنها الواقع الحقيقي الملموس بدرجة قصوى.

يكاد علماء الميثولوجيا يقعون دائماً تحت سلطة تلك الخرافة، فهم حين لا يتحدثون عن ذاتية الميثولوجيا مباشرة، تراهم يطرحون صيغاً أكثر تحديداً تؤدي بالميثولوجيا إلى تلك الذاتية نفسها. وهكذا فإن دراسات لازاروس Lazarus[2] وشتينتال Steinthal[3] عن وعي الذات الاستبطاني (Apperception)[4] التخيلي من روح سيكولوجيا هربرت Herbart[5] تبدو تحريفاً تاماً للوعي الأسطوري، ولا علاقة لها، في حال من الأحوال، بجوهر البنيات الأسطورية.

عموماً، نجد هنا لزاماً علينا أن نطرح خياراً منطقياً من هذا القبيل: إما نحن (أولاً) نتحدث ليس عن الوعي الأسطوري ذاته، إنما عن علاقة ما به، خاصة بنا نحن أو بسوانا، تتيح لنا أن نقول عن الأسطورة إنها اختلاق باطل، وإنها فنتازيا طفولية، وإنها غير واقعية، وذاتية، وعاجزة فلسفياً.. أو على العكس من ذلك نقول إنها موضوع عبادة، وإنها رائعة، وإلهية، ومقدّسة، وما شابه ذلك؛ أو أننا (ثانياً) نريد حقيقةً تشريح الأسطورة بالذات وليس شيئاً آخر سواها، تشريح جوهر الوعي الأسطوري ذاته، وعندئذٍ تغدو الأسطورة حتماً واقعية وملموسة وحياتية دائماً، وتغدو ضرورة تفكير قصوى مطلقة لا خيالية ولا وهميّة.

غالباً ما ترى علماء الميثولوجيا، عندما يتحدثون عن الأسطورة، يتحدثون عن أنفسهم، أي عن وجهات نظرهم الخاصة حيالها، أما نحن فلن نسلك هذا المسلك. فما يهمنا نحن هو الأسطورة ذاتها، وليس هذه الحقبة من تطور الإدراك العلمي أو تلك. ومن هذه الزاوية بالذات ليس سمة من سمات الأسطورة ولا خاصية من خواصها أن تكون اختلاقاً.

الأسطورة ليس اختلاقاً، إنما هي تتضمن بنية بالغة الصرامة والتحديد، وبالتالي فهي **منطقياً، وقبل ذلك جدلياً مقولة ضرورية للإدراك وللوجود عموماً.**

الهوامش:

(1) نسبة إلى زفس كبير آلهة الأوليمب، أب الآلهة والبشر، ابن كرونوس وابنه أبولون راعي الفنون في الميثولوجيا الإغريقية. (م)

(2) موريس لازاروس (1824-1903): فيلسوف مثالي ألماني واحد من مؤسسي ما يسمى علم نفس الشعوب. "الروح الشعبي" تبعاً للازاروس ينطلق من سيكولوجيا الفرد (المعجم الموسوعي السوفيتي). (م)

(3) هيمان شتينتال (1823-1899): عالم لغة ألماني. واحد من مؤسسي ما يُسمّى بالاتجاه النفسي في علم اللغة، ونظرية "علم نفس الشعوب". (المعجم الموسوعي السوفيتي). (م)

(4) Apperception: جاء من معجم الكلمات الأجنبية في اللغة الروسية أن ليبنتز (1646-1716) كان قد أدخل هذا المصطلح في فلسفته المثالية قاصداً به الإدراك الحسي المُدرَك (المُوعى) باختلافه عن الإدراك الحسي Perception ؛ أو هو "الوعي بالوعي" — أي الوعي بالذات مقابل الإدراك الحسي (كما تقول الموسوعة الفلسفية — دار الطليعة، 1981).

ويستخدم مصطلح Apperception في علم النفس بمعنى الإدراك الحسي المرتبط بالتجربة السابقة، أو المبني على التجربة السابقة، وعلى الحصيلة المعرفية، وعلى المضمون العام لحياة الإنسان الروحية وحالته النفسية ووضعه لحظة الإدراك. وقد استخدام كانط مصطلح Transcendental Apperception بمعنى وحدة الوعي البدئية للذات المدركة، الوحدة التي كما يرى كانط، تقتضي وحدة التجربة.

أما مصطلح Apperception مترجماً إلى العربية فجاء في الموسوعة الفلسفية بالصيغة التالية: (تسلسل الإدراك الحسي) معرفاً بتوقف كل إدراك حسي جديد على التجربة السابقة للإنسان وعلى حالته النفسية في لحظة الإدراك الحسي. وجاء في المورد (الإدراك بالترابط، ووعي الذات الاستبطاني).

وهو مصطلح، كما أرى، تدخل في تكوينه (في سياقات استخدامه) التجربة السابقة وتراكمها، والخبرة الناجمة عنها، والحالة النفسية الراهنة ووعي التجربة وعملية الإدراك الحسي، لذلك يصعب إيجاد مصطلح عربي يشتمل على الوظائف جميعها، والتي لا تبدو متضمنة حتى في المصطلح الأصلي Apperception فهذه الكلمة أصلها لاتيني، وهي مكونة من مقطعين: a من ad وتفيد في التبعية، أو الإضافة، أو الإلحاق بـــ، أو تحديد علاقة شيء ما بآخر (ومعان أخرى كثيرة لسنا بصددها الآن) و Perceptio وتعني الحصول على، تجميع، وبمعنى غير مباشر (الفهم وعملية المعرفة) (المعجم اللاتيني الروسي. بيتروتشينكو، 1914 ، ط 1994؛ والمعجم اللاتيني الروسي. فوميتسكي، 1999).

إذن فالوظيفة الأساسية في المصطلح اللاتيني وظيفة محمولة تتحقق بالتبعية لعملية المعرفة، بمعنى السيرورة المعرفية بما فيها من حركة وانتقال وترابط وتراكم، أي أنها وظيفة ثانوية مبنية على وظائف أخرى أولية، فإذا كانت الوظيفة الثانوية هي الإدراك الحسي، فهو إذن (إدراك حسي معرفي) أو (إدراك حسي واعٍ) مبني على عملية فهم ومعرفة، ومتضمن للترابط الذي يقول به المورد، والتسلسل الذي تقول به الموسوعة الفلسفية. أما إذا

كانت الوظيفة الأولية هي الإدراك الحسي الذي تعقبه عمليات وعي ومعرفة تمثل وظائف ثانوية فهذا يعني أنه (إدراك حسي مُدرَك (أو مُوعى)) كما جاء في الموسوعة الفلسفية آنفة الذكر، ولكنه لا يكون في هذه الحالة (الوعي بالوعي) إنما يكون (الوعي بالتجربة)، وهذا ما لا يقول به تكوين المصطلح الأم الذي فيه سيرورة معرفية أي تجربة معالجة بالوعي، أي تجربة مُدركة كنقطة انطلاق- أي وعي.

إذن فالـ Apperception يكون إدراكاً معرفياً أو واعياً، وبذلك يحقق التمايز الذي أراده له ليبتز عن الإدراك الحسي perception الذي تتميز بأشكال منه الكائنات الحية الأخرى غير الإنسان. أما في النص فقد جاء المصطلح في سياق علم النفس، وقد يكون مصطلح (وعي الذات والاستبطان) الذي اعتمده المورد ملائماً للاستخدام هنا. (م)

[5] يوهان فريدريك هربرت (1776 –1841): فيلسوف مثالي ألماني، باحث في علم النفس والتربية. ممثل التعددية: ثمة في أساس العالم العديد من الثوابت. مؤسس المدرسة الألمانية في التربية وعلم النفس في القرن التاسع عشر . (المعجم الموسوعي السوفيتي). (م)



2

الأسطورة والوجود المثالي

"الأسطورة ليست وجوداً مثالياً"

لنتفق أولاً على فهمنا للوجود المثالي، فما نعنيه هنا ليس الوجود الأفضل، والأكمل، والأرقى من الوجود العادي، إنما الوجود المعنوي بالذات.

لكل شيء معناه الخاص، ليس من وجهة نظر الهدف، إنما من وجهة نظر الدلالة الجوهرية. فالبيت هو بناء معد لحمايه الإنسان من الظواهر الجوية، والمصباح أداة تخدم في الإنارة.. الخ.

من الواضح أن معنى الشيء ليس هو الشيء نفسه، إنما مفهوم مجرّد عن الشيء، فكرة الشيء المجرّدة، دلالة الشيء الذهنية. فهل الأسطورة وجود مثالي مجرد؟ بالطبع لا ليست هي كذلك في أي معنى. الأسطورة ليست مؤلفاً أو موضوعاً عن فكرة نقيّة. فالفكرة المجرّدة النقية لا تساهم إلاّ في الحدود الدنيا في خلق الأسطورة.

كان فوندت[1] قد بيّن جيّداً كيف أن جذراً انفعالياً يمثّل تعبيراً عن واحدة من الحاجات الحياتية الملحّة ومن النزوعات يتوضع في أساس الأسطورة.

حاجة الأسطورة إلى الجهود العقلية لكي تُخلق أقل الحاجات. نحن، كما ترون، عدنا إلى الحديث ليس عن نظرية الأسطورة، إنما عن الأسطورة ذاتها قائمة بذاتها. انطلاقاً من هذه النظرية أو تلك يمكن الحديث عن عمل الذات الخالقة للأسطورة، العمل الذهني، عن علاقته بعوامل تشكّل الأسطورة النفسية الأخرى، وحتى عن سيادته على العوامل الأخرى.. الخ. ولكن تناولاً فطرياً للمسألة يجعلنا نقول إن الإدراك الأسطوري هو بأقل الدرجات إدراك عقلي وذهني – مثالي.

نجد عند هوميروس انعكاساً لكيفية نزول أوذيس[2] إلى مملكة الأرواح لبعض الوقت ليبعث الأرواح القاطنة هناك **بالدم**. عادة التآخي عبر مزج الدم المنبجس من الأصابع الموخوذة معروفة، كما هي معروفة عادة رش المولود الجديد بالدم. وكذلك عادة تناول دم الزعيم المقتول. وغيرها من العادات المرتبطة بالدم. وهنا نسأل أنفسنا: أيعقل أن تكون بنية مفهوم معنوية – مثالية ما من مفاهيم الدم هي التي قادت ممثلي الوعي الأسطوري إلى التعامل مع الدم بهذه الكيفية؟ أو أن الأسطورة عن فعالية الدم هي لا أكثر من بنية مجردة لهذا **المفهوم** أو ذاك؟ سيكون علينا أن نوافق على أن من الأفكار هنا بمقدار ما هناك من أفكار تتعلق مثلاً باللون الأحمر، الذي بمقدوره إدخال العديد من الحيوانات في حالة هياج.

عندما يقوم بعد المتوحشين بتلوين الميت، أو بطلي وجوههم قبل المعركة بصباغ أحمر، فمن الواضح، أن الذي يفعل فعله هنا ليس الفكرة المجرّدة عن اللون الأحمر، إنما وعي ما آخر أكثر كثافة يقارب الانفعال، ويكاد يكون شكلا من أشكال السحر.

سنكون بعيدين كل البعد عن العلم لو أننا رحنا نفسّر هيئة الفرغونات[3] الأسطورية ذوات الأنياب الحادة، والعيون المحملقة بوحشية، صورة الرعب بعينه تلك، صورة القسوة الوحشية الفظيعة والولع البارد الجهم على أنها لا تتعدى أن تكون عملاً تجريدياً لمفكرين أرادوا من خلاله فصل المثالي عن الواقعي، والتخلص من كل ما هو واقعي، والتركيز على تحليل عناصر الوجود المثالي المنطقية.

وبغض النظر عن كل ما في هذه البنية ما استحالة وخيالية، نراها باستمرار تشغل مكاناً في الروايات "العلمية" المختلفة.

كما يلاحظ، بشكل خاص، تسلط الفكرة المجرّدة في تثمين المقولات النفسية *الحياتية الأكثر بساطة*. باستعراض شخصيات أسطورية كاملة بلغة معناها المجرّد تصلنا انفعالات نفسية أسطورية تامّة كجواهر مثالية ما، بصرف النظر عن تعقيدات الانفعالات الواقعية الجمّة وتناقضاتها، والتي، كما سنرى لاحقاً، تكون دوماً أسطورية. فمثلاً الشعور بالإهانة الذي يعرض في كتب علم النفس بصورة شفهية يُشرح دائماً على أنه نقيض للشعور باللذة. وبالتالي نستطيع أن نتصور إلى أية درجة هو شرطي وغير دقيق علم النفس ذاك، وكم هو بعيد عن أسطورية الوعي البشري، ويمكننا إيضاح ذلك من خلال الكثير من الأمثلة. كثيرون مثلاً **يحبّون** أن يُهانوا. يحضرني دائماً في مثل هذه الحالات فيودور كارامازوف:

"تماماً، تماماً، هذه هي الحقيقة، إن في إهانة المرء نفسه لذة. لقد أحسنت الإفصاح عن الحقيقة. وتلك أول مرة أسمع فيها هذا الكلام. لقد ظللت طوال حياتي أهين نفسي، نشداناً للذة، بل وطلباً للجمال، لأن الإهانة ليست متعة فحسب، بل ويمكن أحياناً أن يكون فيها جمال أيضاً. الجمال! ذلك ما نسيت أن تضيفه إلى كلامك أيها الشيخ العظيم! سوف أدوّن هذا في دفتري الصغير!"

الشعور بالإهانة بالمعنى المثالي المجرّد شعور بغيض، طبعاً. بيد أن الأمر في الحياة لا يكون دائماً على هذه الشاكلة

إليكم مثالاً آخر، علاقتنا العادية بالطعام مجرّدة هي الأخرى بالمطلق. والأصح، ليست العلاقة ذاتها هي المجردة (فهي أردنا أم لم نرد دائماً أسطورية وملموسة)، إنما المجردة **رغبتنا** اللاعملية **بالتعامل معها** بأفكار يومية مبتذلة فاسدة، بأوهام العلوم الكاذبة الكئيبة، الرمادية، ضيقة الأفق، المدعية. يحسبون أن الغذاء مجرد غذاء، وأن بإمكانهم معرفة تركيبه الكيميائي وأهميته الفيزيولوجية من الإرشادات العلمية الخاصة به، ولكن هذا هو استبداد الفكرة المجرّدة بالذات، التي تزودنا بمفاهيم مثالية عادية بدلاً من الغذاء الحي. *هذا يعكس تشوّه الفكرة، وضيق أفق التجربة الحياتية*. أنا أؤكد بمنتهى الثقة بأن الشخص الذي يأكل اللحوم يملك من الأحاسيس والتصورات ما يغاير بشدة

أحاسيس وتصورات شخص آخر لا يأكل اللحم. ويمكنني عرض مناقشة باللغة الدقة والتحديد حول هذا الأمر. المسألة ليست في كيمياء اللحم، التي يمكن في شروط محددة معروفة، أن تكون مطابقة لكيمياء المركبات النباتية، إنما المسألة في **الأسطورة**.أمّا من لا يُفرّق بين هذا وذاك، فإنما هو يتعامل مع أفكار مثالية محدودة للغاية، وليس مع أشياء حيّة.

كما يبدو لي أيضاً أنك إن ترتدي ربطة عنق ورديـة اللـون، أو إن تبدأ الرقص فهذا سيعني للآخر تغييراً في العقيدة التي كما سنرى لاحقاً، تتضمن دائماً الأسطوري.

البذة – ذات شأن عظيم. ذات مرّة قصّوا على مسمعي حكاية كئيبة عن أحد الرهبان الآباء في أحد الأديرة. في يوم من الأيام لجأت إحدى النساء إلى الأب مفعمة برغبة صادقة بالاعتراف بذنوبها. كان الاعتراف حقيقياً خالصاً وقد أرضاها وأرضى الأب. لكنها لم تكن المرّة الأخيرة التي تأتي فيها إليه فقد تكرر لجؤها إلى الدير للاعتراف. شيئاً فشيئاً راحت أحاديث الاعتراف يخالطها الغرام، فقد تحركت لواعج أهواء الأب وابنته الروحية. وبعد معاناة وتردد طويل اتفقا على الزواج. بيد أن واقعة حدثت كان لها الدور الحاسم في تغيير مجرى الأمور.

جاء الراهب الأب، قاصاً شعره، حالقاً لحيته، مرتدياً بذة دنيوية، إلى زوجة المستقبل يزف إليها خبر تخلّيه النهائي عن الدير.لسبب ما كان استقبالها له فاتراً لا فرح فيه ولا بشاشة على الرغم من انتظارها الطويل الوله لهذه اللحظة. وقفت عاجزة، والوقت يمضي، عاجزة عن الإجابة عن أسئلته، إلاّ أن الإجابة توضحت أخيراً بصورتها الفظيعة، الفظيعة حتى بالنسبة لها نفسها: "أنا لست بحاجة إليك في شكلك الدنيوي هذا".

لم تجد نفعاً معها أية مواعظ، فما كان من الراهب التعيس إلاّ أن شنق نفسه عند مدخل الدير الذي ترهبن فيه. فأي شخص عادي يمكن أن يقول بعد ذلك كله إن البذة التي نرتديها غير أسطورية، وإنها ليست أكثر من مفهوم مثالي مجرد، *من غير المهم إن كان يتحقق أم لا، أو كيف هو يتحقق*.

لن أثقل مناقشتي هنا بالمزيد من الأمثلة (قدر كاف منها سيأتي لاحقاً) فقد بات واضحاً أن الأمر لا يمكن أن يقتصر على مفاهيم مثالية، حيث يوجد ولو إرهاصات لعلاقة ميثولوجية بالأشياء.

الأسطورة ليست مفهوما مثاليا، ولا هي فكرة أو مفهوم. الأسطورة هي الحياة ذاتها، وبالنسبة للذات الأسطورية هي حياة حقيقية، مع كل ما فيها من آمال، ومخاوف، وترقبات، وإحباطات،ومع كل ما فيها من تفاصيل يومية واقعية ومن مصالح شخصية.

الأسطورة ليست وجودا مثاليا، إنما هي **واقع معيش مادي ملموس حياتيا، واقع جسدي حتى حيوانية الجسد.**

الهوامش:

(1) فوندت .ف. العالم والدين. ترجمة إلى الروسية تحت إشراف أوفسيانكو - كوليكوفسكي. ص37-51.

(2) نزول أوذيس إلى مملكة الأرواح: في الأوذيسة كان لا بد بعد أن أطلقت سيرسة سبيله من رحلة تفضي به إلى مساكن الموتى يلتقي بنتيجتها العراف ثيريسيا قبل عودته إلى بلاده. أملت سيرسة على أوذيس ما يجب فعله: "سر إلى مقر الأرواح الشريرة، تجد صخرة عظيمة يلتقي بقربها بجريان أحدهما فليغيثون نهر النار،وثانيهما كوسيتوس نهر العويل. فاحفر هناك حفرة طولها باع وعرضها باع، وصب فيها شرابا تقدمه للموتى. فصب أولا شيئا من العسل، وثن بشيء من النبيذ الحلو، ثم ثلث بالماء، وذر فوق ذلك شعيرا أبيض. وفيما تقوم بهذه الأعمال ابتهل إلى الموتى، وعد بأن تضحي عند رجوعك إلى إيثاكة بعجلة عقيم تكون خير ما عندك، وبأن تضحي لثيريسيا وحده بكبش أسود لا تشوبه شائبة، يكون أفضل ما في القطيع. وبعد أن تنتهي من صلواتك للموتي. ضح بكبش أسود ونعجة سوداء، وعليك أن تحول رأسيهما نحو إريبوس، وأما أنت فول وجهك شطر شاطئ الأوقيانوس. وسيحضر عند ذاك كثير من ارواح الموتى، فلا تدعها تشرب من الدماء قبل أن تكلم ثيريسيا وسيأتيك العراف عاجلا ويهديك سبيل رجوعك إلى وطنك". وبعد وصول أوذيس إلى أرض الموتى يقدم الأضاحي ويبسط سيفه فوق حفرة الدم مانعا أحدا من شرب الدم حتى يقوم بذلك ثيريسيا فكل ميت يشرب من الدم يتكلم ويقول ثيريسيا لأوذيس: "كل ميت تدعه يشرب من الدماء يكلمك، وكل من تحول بينه وبين الدم يولي صامتا". بعد ذلك تشرب أم أوذيس من الدم فيكلمها وتكلمه، ثم الكمينا التي حملت من زفس هرقول، و خلوريس أم نسطور، وليدا أم كستور، وفولكس الملاكم الجبار، وامرأة علويس.. ثم غيرهن، ثم أغاممنون بن أم بانـ..الخ. وبعد العودة من هناك يكون الموت لأصحاب أوذيس جميعا الذين تطاولوا على قطيع هليوس إله الشمس (انظر هوامش الفصل الثالث (2) (المقبوسات مأخوذة من الأوذيسية. ت. عنبره سلام الخالدي دار العلم للملايين، بيروت، 1974). (م)

(3) الفرعونات: في الميثولوجيا الإغريقية يوجد ثلاث فرغونات هن: سفينو، إيفريالا، ميدوزا. وهن نساء مجنحات أجسامهن مغطاة بحراشف قاسية، شعرهن أفاع سامة، منظرهن يثير الرعب فكل من تقع عينه على أي منهن يتسمر حجرا. وتقول الأسطورة إن بيرسي تمكن من قطع رأس ميدوزا. (معجم الأساطير، موسكو، 1993). (م)



3

الأسطورة والعلم

"الأسطورة ليس بنية علمية ولا علمية بدائية"

١. أكثر ما تتضح التعاليم السابقة عن مثالية الأسطورة في عملية فهم الميثولوجيا كعلم بدائي.

معظم العلماء، وعلى رأسهم كونت سبينسر، ومنهم تيلروم وغيره يفكرون على شاكلة ما ذكرت تماما، وهم بذلك يشوهون عمليا الطبيعة الحقيقية للميثولوجيا.

التعامل مع الميثولوجيا كواحد من أنماط العلاقات التجريدية، يقتضي **وظيفة عقلية معزولة**. يحتاج الأمر إلى الكثير من المراقبة والتذكر، إلى الكثير من التحليل والتركيب، وفصل الجوهري عن غير الجوهري بحرص بالغ.. للوصول في نهاية المطاف إلى تعميم علمي أولي ما. بهذا المعنى يكون العلم مجهدا بدرجة فائقة، ومليئا بالمشاغل.

في خضم فوضى المسائل التجريبية الجارية واختلاطها يجب التقاط الناظم الرياضي الرقمي المثالي الذي يدير تلك الفوضى، والذي هو بذاته ليس

فوضى، وإنما هو بناء مثالي منطقي، هو نظام (وإلا لكان التماس الأول مع الفوضى التجريبية معادلا لخلق علم الطبيعيات الرياضي).

هكذا، وبغض النظر عن منطقية العلم التجريدية كلها، نجد الجميع، تقريبا، مقتنعين، عن سذاجة، بكون الميثولوجيا والعلم البدائي شيئا واحدا. فكيف يمكن دحض مثل هذه التصورات العتيقة؟ الأسطورة دوما عملية بدرجة فائقة، عاطفية على الدوام، وانفعالية وحيوية. وعلى الرغم من ذلك كله يقولون بأن هذه هي بداية العلم. لن ترى أحدا يؤكد أن الميثولوجيا (سواء الهندية، أم المصرية،أم الإغريقية.. أم غيرها) علم، بمعنى على حديث (إذا أخذنا بعين الاعتبار تعقيدات حساباته وأدواته وأجهزته). ولكن إذا لم تكن الميثولوجيا المتطورة علما متطورا، فكيف يمكن أن تكون الميثولوجيا المتطورة أو غير المتطورة علما لا متطورا؟ إذا كان هناك كائنان حيان غير متطابقين بالمرة في تطورهما وشكلهما النهائي، فكيف يمكن لجنينيهما ألا يكونا مختلفين من حيث المبدأ؟ إذا كنا لا نأخذ هنا من الضرورة العلمية إلا الجزء اليسير، فلا يصح أن نستنتج من ذلك أنها تكف عن أن تكون ضرورة علمية.

العلم البدائي كائنا ما كان هو علم بدائي، أي أن هناك **علم** في حالة ما، وإلا لما كان ما نتحدث عنه يدخل في سياق تاريخ العلم العام، وبالتالي، لن يكون ممكنا اعتباره علما **بدائيا**. إما أن العلم البدائي هو تماما علم، فهو إذن، ليس ميثولوجيا في حال من الأحوال، أو أن العلم البدائي هو ميثولوجيا، فكيف للأخيرة وهي ليست علما على الإطلاق أن تكون علما **بدائيا**؟

يوجد في العلم البدائي، بصرف النظر عن بدائيته، مقدار معين ما من النزوعات إلى الإدراك، ترفض بفعالية أن تنضوي تحت الميثولوجيا، ونادرا ما تتمتع بالمتطلبات الواقعية للميثولوجيا، وإن كانت **تغنيها** جوهريا من حيث المبدأ.

الأسطورة مليئة بالعواطف والانفعالات الحياتية الواقعية، فهي، مثلا، تجسد، وتؤله، وتبجل، وتكره، وتتشفى... فهل يمكن للعلم أن يكون كذلك؟

لا يفوتنا أن نقول إن العلم البدائي أيضا عاطفي وعفوي ومباشر، وبهذا المعنى يكون **ميثولوجيا**. بيد أن هذا بالضبط ما يدل على أن الميثولوجية لو

كانت سمة من سمات جوهره لما كان ممكناً أن يكــون لــهذا العلــم تطــوره التاريخي المستقل، ولكان تاريخه تاريخ ميثولوجيا. هذا يعني أن الميثولوجية في العلم البدائي ليست "جوهراً"، إنما هي "عَرَضٌ" هذه الميثولوجية تسم حالة العلــم فقط فيما يخص هذه النقطة، وليس العلم قائماً بذاته في حال من الأحوال.

الإدراك الأسطوري مباشر وعفوي تماماً، أما الإدراك العلمي، كمــا هــو معلوم للجميع، فيتحلى بطبيعة استنتاجية منطقية، وهو ليس عفوياً مباشراً، وهو صعب الاستيعاب ويتطلب تعلّماً طويل الأمد وخبرة تجريبية.

الأسطورة دوماً حياتية تركيبية، تتكون من شخصيات حية، تُضاء أقدارهــا عاطفياً بحميمية ملموسة، أما العلم فيحول الحيــاة إلــى صيــغ، مقدمــاً بــدل الشخصيات الحية معادلات عنها ومخططات لها ؛ وواقعية العلم وموضوعيتــه تتجلى ليس في تلوين صورة الحياة، إنما في دقة تطــابق الصيــغ والقوانيــن المستنتجة مع الظاهرة التجريبية الجارية، خارج أية لوحة، وأي تشكيل لوني أو عاطفي. وإلا لكان للمواصفات الأخيرة أن تجعل من العلم، إلى الأبــد، تابعــاً ميثولوجياً مُمّلاً ومثيراً للشفقة. لهذا كله لا بد من التأكيد بأن **العلم مذ كان علــى أولى درجات سلم تطوره لم يكن يشترك بشيء مع الميثولوجيا**، على الرغــم من أن تلوينات ميثولوجية اعترت العلم بحكم الوضع التاريخي، كما أن هنــاك إدركات علمية أو في الأقل تفسيرات علمية بدائية للميثولوجيا.

وهكذا فإن وجود "إنسان أبيض" لا يفيد في إثبات أن "الإنسان" و"البيــاض" أمر واحد، إنما هذا، على العكس من ذلك تماماً، يثبتِ أن "الإنسان" (قائماً بذاته) لا يشترك بشيء مع "البياض" (قائماً بذاته)، *وإلاّ لكان الإنسان* الأبيض مصطلحاً يعكس خطأ منطقياً في تحديد مفهومه. وهكذا فإن التطابق بين الميثولوجيا والعلم البدائي تطابق "عرضي" وليس "جوهرياً".

2.انطلاقاً من ذلك اعترض كل الاعتراض على تلــك التــهيؤات العلميــة الكاذبة التي تدفع باتجاه تأكيد **أن الميثولوجيا تتقدم العلم وأن العلم ينبثق مــن الأسطورة**، وأن بعض الحقب التاريخية، وعلى وجهِ الخصوص الحقبــة التــي نحياها، الإدراك الأسطوري ليس من سماتها، وأن **العلم ينتصر على الأسطورة**.

قبل كل شيء، ماذا يعني أن تتقدم الميثولوجيا العلم؟ إذا كان هذا يعنــي أن إدراك الأسطورة حسياً أبسط وأنها أكثر عفوية ومباشرة من العلم، فلن نجــادل

صاحب مثل هذا الرأي. كما لا نرغب في جدال من يقول إن الميثولوجيا تقدم للعلم مادته الأولية، التي سيبني عليها تجريداته لاحقاً، وسيستخرج منها نواميسه العامة. ولكن إذا كانت الأحكام التي سقناها تحمل معنى أن الميثولوجيا تأتي بداية ومن ثم يجيء العلم، فهذا يقودنا إلى نقدها ورفضها كلياً.

وبالضبط، فيما لو نحن أخذنا العلم الواقعي، أي العلم الذي ينتجه، واقعياً، أناس يعيشون في حقبة تاريخية محدّدة، **فإن مثل هذا العلم ليس فقط يترافق ترافقاً وثيقاً مع الميثولوجيا، بل ويقتات عليها، مستخلصاً منها حدسه الأولي.**

ديكارت هو مؤسس المذهب العقلاني الأوروبي الحديث والميكانيزمية، وبالتالي المذهب الوضعي. وبالطبع، ديكارت هو المؤسس الفعلي للمذهب الوضعي الفلسفي، وليس ماديو القرن الثامن عشر بثرثراتهم البائسة في الصالونات. وإذا بميثولوجيا محددة خاصة بهذه الوضعية ترقد تحتها وتقبع في أساسها. يبدأ ديكارت فلسفته من الشك بكل شيء فهو يشك حتى بما يخص الله، ويثيره أن يكون بدوره مخادعاً أم لا. فأين هو يجد نقطة الارتكاز لفلسفته، وأساسها الراسخ؟ إنه يجده في الأنا، في الذات، في التفكير، في الإدراك، في الـ"ego" وفي الـ"Cogito"[1]. لماذا هي الأمور هكذا؟ لماذا هي الأشياء أقل واقعية؟ لماذا هو الله أقل واقعية، الله نفسه الذي يقول عنه ديكارت بأنه الفكرة الأبسط والأكثر وضوحاً وجلاء؟ لماذا هو بالذات وليس شيئاً آخر سواه؟ لا لشيء آخر، سوى لأن **عقيدته** الخاصة غير المُدْرَكة تكون هكذا، وهكذا هي أيضاً ميثولوجيته الخاصة، وهكذا هي بدورها الميثولوجيا الفردية والذاتية المتوضعة في أساس الثقافة والفلسفة الأوروبية الحديثة.

ديكارت ميثولوجي، على الرغم من عقلانيته، ووضعيته، وميكانيزميته كلها. زد على ذلك، فإن صفاته هذه إنما تتوضح بميثولوجيته، وتقتات عليها دون غيرها.

مثال آخر، كانط يعرف تماماً وبدقة أننا لكي نتعرف على مكونات المكان علينا أن نتوجه إليها مُزودين بتصورات عن المكان. لا غرابة أن نجد في الشيء طبقات مختلفة لتعيينه: لدينا جسمه الواقعي، حجمه، وزنه... الخ. ولدينا شكله، وفكرته، ومعناه.

منطقياً، الفكرة تأتي قبل المادة بالطبع، فالذي نملكه في البداية هو الفكرة ومن ثم نحقق هذه الفكرة في هذه المادة أو تلك. كما أن المعنى يسبق الظاهرة.

من هذه الوضعية الأولية الصحيحة تماماً وصل أفلاطون وهيجل إلى استنتاج مفاده أن المعنى والمفهوم **موضوعيان**، وأن أفكاراً وأشياء مختلفة منطقياً تتشابك في المنظومة الموضوعية برابطة واقعية لا فكاك منها. فما الذي يستنتجه كانط من ذلك؟ يستنتج كانط من ذلك تعاليمه كلها عن ذاتية جميع أشكال الإدراك ومقولتي المكان والزمان. الدلائل التي لديه خولته تأكيد **الأسبقية المنطقية لأشكال الأشياء المتبدلة ومعانيها**. في حقيقة الأمر كل "صيغة شكلية" وصياغة، وعملية إدراك، ومعنى بالنسبة له ذاتية حتماً. ولذلك حصل بالنتيجة على ما يمكن الاستغناء عن إثباته، وما يعد عقيدة دينية وميثولوجيا.

لعلّ **الميثولوجيا** الذاتية – العقلانية، الفردية – الانفصالية تحتفل في فلسفة كانط بأعظم انتصاراتها.

فيخته بدوره نجده في بداياته يفسر الوحدة البدائية لكل عملية إدراك، قبل تقسيمها إلى عقيدة علمية تطبيقية ونظرية، يفسّرها ليس كـ"وحدة" – الأمر الذي قام به أفلاطون – إنما كـ"**أنا**". ما نراه هنا، أيضاً ميثولوجيا غير مدعمة بأي إثبات، وغير قابلة للإثبات بأيما برهان، زد على ذلك، فليس يشغلها أن تكون قابلة للبرهان. وليس في ذلك كله ما يثير الدهشة، فهذا الذي حصل يحصل دائماً. الممكن إثباته، والممكن استنتاجه يتأسس على ما لا يثبت، على ما هو واضح للعيان، فالميثولوجيا تكون ميثولوجيا فقط حين لا تكون قابلة للإثبات، وحين لا تُبَرهَن، ولا تكون بحاجة للبرهان. وهكذا تحت التراكيب الفلسفية، التي استدعيت في الفلسفة الجديدة لإدراك التجربة العلمية، ترتسم ميثولوجيا محددة إلى درجة بعيدة.

ليس أقل من ذلك **العلم** هو الآخر ميثولوجي، وليس فقط العلم "البدائي" إنما وأي علم آخر. ميكانيك نيوتن مبني على فرضية المكان اللانهائي ذي الطبيعة الواحدة. الكون لا حدود له، أي، لا شكل له. هذا يعني، بالنسبة إلي، أنه بلا شكل. الكون فضاء متجانس بالمطلق. وهذا يعني، بالنسبة إلي، أنه مسطّح، بلا أخاديد، بلا تضاريس، بالمطلق. فأي خواء عدمي يهب من عالم كمثل ذلك العالم! أيُّ ظلام مطبق وزمهرير وحشي يملأ الفضاء الفاصل بين كواكب مثل ذلك العالم! ماذا تراه يكون ذلك كلّه. إن لم يكن الثقب الأسود بعينه! ليته كان قبراً، أو حتى غرفة اغتسال مسكونة بعناكب عملاقة مفترسة لكان أمتع وأدفأ،

ولكان نضح بشيء ما بشري على خلاف ما هو عليه. من الواضح أن هذا ليس استنتاجاً علمياً، إنما هو ميثولوجيا اعتمدها العلم كعقيدة دينية، كعقيدة أساسية.

ليس فقط تلميذ المدرسة، بل وجميع العلماء البارزين لا يلاحظون أن عالم فيزيائهم، وعالم فلكهم عالم ممل للغاية، وخيدع، ومثير للقرف أحياناً، وللجنون في أحايين أخرى. إنه لا يتعدى أن يكون ذلك الثقب الأسود بالذات الذي يمكن للبعض أن يحبوه وأن يقرأوه. عبدة الثقوب، يقولون، إلى سيبيريا لا يُنفون. أمّا أنا فمشكلتي أنني لا أستطيع أن أفهم بحال من الأحوال كيف لهذه الأرض أن تدور. قرأت كتباً دراسية حول ذلك، وفي يوم الأيام كنت أريد أن أغدو فكلياً، ليس هذا فقط، بل تزوجت من فلكية.. ومع ذلك تراني حتى الآن لا أستطيع إقناع نفسي بأن كل ما في الأمر أن الأرض تدور، وأنه ليست هناك أية سماء. هناك بندولات وانحرافات لأشياء ما، إلى جهة ما، انحرافات غير مقنعة. إنه عالم رخو، بكل بساطة. السؤال هنا يدور عن الأرض كلها، أما هم فيؤرجحون تلك البندولات. أهمُّ ما في الأمر، أن هذا كله غير مريح، غير حميم، بل هو شرير وفظيع. فبينما كنت أقف على الأرض تحت قبة السماء الحميمة *أسمع ما يقال عن الكون كله* "راسخ لا يتزحزح" وإذا بي فجأة إلى لا شيء، لا أرض ولا سماء، ولا "راسخ لا يتزحزح" كما لو أننا اقتدنا من أعناقنا إلى خواء كامل، وراحوا يطلقون في أثرنا السباب القاذع "هذا هو وطنك – ابصق وتدهن!". حين أقرأ كتاب علم الفلك أشعر بأن أحداً ما يطردني من بيتي بالعصا، وهو على أهبة الاستعداد لقذف بصقة في وجهي. ولكن جراء أي شيء كل هذا؟

وهكذا هو ميكانيك نيوتن مؤسس على ميثولوجيا عدمية. الأمر الذي يوافق تمام الموافقة التعاليم الأوروبية الحديثة عن **تقدم المجتمع والثقافة اللامحدود**. غالباً ما كانت التعاليم في أوروبا تقول بأن حقبة ما لا تملك معنى بذاتها، ليس لها قيمة بذاتها، إنما تأتي أهميتها من كونها مخصبة ومغذية لحقبة لاحقة، وهذه الحقبة اللاحقة، بدورها، لا أهمية لها بذاتها، فقيمتها تنحصر في كونها سماداً وتربة لحقبة ثالثة.. وهكذا. فالنتيجة تكون أن أية حقبة لا معنى لها مستقلة بذاتها، وأن معنى حقبة معينة، وبالتالي، الحقب المحتملة جميعها يُزاح أبعد فأبعد باتجاه زمن لا نهائي.

من الواضح أن مثل هذا الخطل يجب أن يطلق عليه تسمية ميثولوجيا العدمية الاجتماعية، كائنة ما كانت الدلائل "العلمية" التي تدعمه.

إلى هذه الفئة يجب أن تضم كذلك التعالي عن **المساواة الاجتماعية العامة**، التي تحمل جميع سمات العدمية الميثولو-اجتماعية. أضف إلى ذلك، فإن نظرية **انقسام المادة اللانهائي** ليست أقل ميثولوجية من سابقاتها. المادة كما يقولون، تتألف من ذرات. ولكن، ما هي الذرة؟ إذا كانت مادية، فهذا يعني أن لها شكلاً وحجماً معيناً، كأن تكون مكعّبة أو كروية. ولكن للمكعب أطوال أضلاع محددة وقطر محدد، كما للكرة أبعادها المحددة ونصف قطرها المحدد. والضلع والقطر ونصف القطر أبعاد يمكن تقسيمها، كأن تنصفها مثلاً، وبالتالي فإن هذا يعني إمكانية تقسيم الذرة إلى ما لا نهاية. أما أن تكون الذرة غير قابلة للانقسام، فهذا يعني أنها لا تملك بنية فراغية، إذن، فلن يكون هناك ما يمنعني من رفض المفهوم القائل بأن مثل هذه الذرة مادية. وهكذا، إما أن لا تكون هناك أية ذرات كبنيات ماديّة، أو أنها تكون قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية. ولكن، لكأننا نقول، في الحالة الثانية، بأن الذرة غير موجودة،إذ كيف تكون هذه الذرة التي تنقسم إلى ما لا نهاية "غير قابلة للانقسام"؟ إنها، في هذه الحالة، ليست ذرة، بل غبار ما دقيق بما لا يوصف إلى درجة الصفر، يتطاير متناثراً في لا نهائية المادة. هناك لبس، إذن، في حالتي الذريّة المعروضتين، لبس تجعله ممكناً ميثولوجيا العدمية العمياء.

من الواضح لكل من يملك محاكمة عقلية سليمة أن الشجرة هي الشجرة، وليس شيئاً ما لا مرئياً، أو غباراً لا وجود له لشي ما غير معلوم، كما أن الحجر هو الحجر، وليس سراباً أو ضباباً ما لشيء ما مجهول. وعلى الرغم من ذلك كله ما زالت الميتافيزيقا الذرية تحافظ على شهرتها في الزمن الحديث، حتى أيامنا الأخيرة. وهذا ما يمكن تفسيره فقط بالعقائد الميثولوجية التي تبناها العلم الغربي والفلسفة الغربية الجديدة.

وهكذا، فالعلم لا **يولد** من الأسطورة، ولكنه لا وجود له بلا أسطورة، فالعلم دائماً **ميثولوجي**.

3. لا بد ونحن نقول هذا، من أن نتخلص من سوء فهم قد يؤدي إلى خلط في موضعين:

أولاً: نحن حين نقول إن العلم دائماً ميثولوجي، **فهذا لا يعني أن العلم والميثولوجيا متطابقين**. وقد سبق لي أن دحضت هذه الأطروحة.

إذا كان العلماء الميثولوجيون يريدون الوصول بالميثولوجيا إلى العلم (البدائي)، فأنا لن أكون ممن يسوقون العلم إلى الميثولوجيا في حال من

الأحوال. ولكن، كيف عساه يكون هذا العلم الذي هو في حقيقته غير ميثولوجي؟ **إنه علم مجرد كمنظومة قوانين عامة منطقية ورقمية.** هذا هو العلم في ذاته، العلم بذاته، العلم البحت. بيد أن العلم لا **يتواجد على هذه الحالة إطلاقاً**. فالعلم الموجود واقعياً، هو دائماً، بهذه الصورة أو تلك ميثولوجي.

العلم المجرد البحت ليس ميثولوجياً، وليس ميثولوجيا ميكانيك نيوتن مأخوذاً بصورة صرفة. ولكن يجب ألاّ، يفوتنا أن التعامل الواقعي مع ميكانيك نيوتن قاد إلى جعل فكرة المكان المتجانس المتوضعة في أساسه، **تبدو الفكرة الوحيدة المهمة**. وهذه بعينها عقيدة وميثولوجيا.

الهندسة الإقليدية بذاتها ليست ميثولوجية، ولكن، أن نعتقد بأنه لا وجود في الواقع لأي (مكان) آخر، غير (مكان) الهندسة الإقليدية فهذه هي الميثولوجيا بعينها، لأن وضع هذه الهندسة لا يقول شيئاً عن المكان الواقعي وعن أشكال المكان الأخرى المحتملة، بل هو يقول بمكان واحد محدد، بل لنقل من غير المعروف إن كان واحداً أم لا، إن كان يناسب كل تجربة أم لا يناسبها. العلم بذاته ليس ميثولوجياً، إنما العلم هنا هو ذلك العلم المجرد الذي لا يُطبّق في أي حقل من الحقول. فما أن نتحدث عن العلم الواقعي، أي عن العلم الخاص بهذه الحقبة التاريخية المحددة أو تلك، حتى نقف على علاقة مع **تطبيق** من تطبيقات العلم المجرد الصرف، حيث يمكن أن نبدي فعالية بهذه الصيغة أو تلك. والذي يقودنا إذ ذاك هو الميثولوجيا وحدها.

وهكذا، فكل علم واقعي هو ميثولوجي، بيد أن العلم بذاته لا علاقة له بالميثولوجيا.

ثانياً: يمكن للبعض أن يجادلني، قائلاً: كيف يمكن للعلم أن يكون ميثولوجياً؟ بل، كيف يمكن للعلم الحديث أن يتأسس على الميثولوجيا، في الوقت الذي يكون هدفه كهدف أي علم، وحلمه كحلم أي علم تقريباً الانتصار على الميثولوجيا؟

أجدني أختار الصيغة التالية للإجابة عن هذا السؤال: حين يهزم "العلمُ" "الأسطورة" فكل ما يعنيه ذلك أن إحدى **الميثولوجيات تصارعت مع ميثولوجيا أخرى.**

كانوا فيما مضى يؤمنون بالتقمص، بل الأصح أن نقول كانت لهم تجربتهم الخاصة مع التقمص، ثم جاء العلم و"هدم" هذا الإيمان بالتقمص. ولكن كيف هو

هدمه؟ لقد هدمه بمساعدة عقائد ميكانيكية وتعاليم عن تجانس المكان. صحيح أن فيزياءنا وميكانيكنا لا يملكان تلك المقولات التي يمكنها أن تفسر التقمص. الفيزياء والميكانيكا تتعاملان **مع عالم آخر**، هو عالم المكان المتجانس، الذي تتواجد فيه ميكانيزمات تتحرك آلياً. بحلول هذا الميكانيزم محل التقمص، احتفل "العلم" بانتصاره على التقمص. ولكن أي انتصار هو! فها هي تنبعث الآن تعاليم جديدة، بل هي قديمة جداً، عهيدة عن التقمص. بدا من الممكن التفكير كيف أن الجسم نفسه يغير شكله بتغيير مكانه وحركته، وكيف يصبح حجم هذا الجسم عندما يتحرك بسرعة الضوء معادلاً للصفر، وفقاً لمعادلة لورينس المعروفة، التي تربط بين السرعة والحجم.

بتعبير آخر ترى ميكانيك نيوتن في صراعه مع التقمص، في رغبته للقضاء عليه، اختلق معادلات لا يدخل فيها (التقمص) حين **لم يرغب** في قول شيء عن هذا الأخير. تلك المعادلات، في الحقيقة، لا تشوبها شائبة، وليس فيها أية ميثولوجيا. بيد أن العلماء لا يستخدمون ما هو متضمن في تلك المعادلات **فحسب**، بل هم يستخدمونها بحيث لا يدعون فيها مكاناً لأي شكل من أشكال المكان الأخرى، ولأية معادلات رياضية متوافقة معه. هنا بالذات تقع ميثولوجية العلم الطبيعي الأوروبي – الاعتراف بمكان واحد مُفضّل ولذلك يخيل إليه دائماً أنه "هزم" التقمص.

مبدأ النسبية، قائلاً بالأمكنة المتعددة غير المتجانسة، بانياً صيغة تتفق والانتقال من مكان إلى آخر، **أعاد التقمص كما الأعجوبة عموماً إلى حيز الممكن** من جديد. أما اتهام نظرية النسبية باللاعلمية (جانبها العلمي في أقل تقدير) فلا يستطيعه سوى غير ملم بها، أو جاهل بالعلم عموماً. وهكذا فإن ميكانيك أوروبا الحديثة وفيزياءها تصارعا مع ميثولوجيا قديمة، بأدوات ميثولوجيتهما الخاصة، فـ"العلم" لم يهزم الأسطورة، وكل ما في الأمر أن أسطورة جديدة هزمت أسطورة قديمة، ولا شيء سوى ذلك. أما العلم البحت فلا علاقة له بالأمر، فهو كمبدأ، أكثر أو أقل حضوراً، قابل للتطبيق على أية ميثولوجيا. فلو أن العلم هزم فعلاً الأساطير المتعلقة بالتقمص، لما كانت ممكنة على الإطلاق نظرية النسبية **العلمية**. وقد كنا شهوداً على انفعالات كثيرة بعيدة عن العلمية تأججت حول نظرية النسبية.

إنه جدال عتيق بين أسطورتين، فليس عبثاً أن يتوصل المؤتمرون بنتيجة أعمال أحد مؤتمرات الفيزيائيين في موسكو إلى استنتاج مفاده أن الاختيار بين إنشتاين ونيوتن هو مسألة عقيدة وليس مسألة معرفة علمية خاصة بذاتها. فالبعض **يريدون** نشر الكون بالمنشار إلى غول بارد أسود، وإلى شيء ما هائل لا يمكن الإحاطة به، بينما يريد آخرون جمع الكون في صورة أخرى محدّدة بتضاريس وملامح، وبطاقات حيّة وذكية *(على أن هؤلاء أو أولئك لا يعون، غالباً، حدوسهم الخاصة التي دفعتهم لينحوا هذا المنحنى، دون سواه).*

وهكذا، **فالعلم، قائماً بذاته، لا يمكنه من أية جهة كانت أن يحطم الأسطورة.** كل ما يقوم به أنه يدركها، ويخلّصها من الغريب عنها كمخططها المنطقي العقلي والرقمي مثلاً.

4. من خلال هذه الأفكار المختزلة التي ألقينا بها عن علاقة الميثولوجيا بالعلم استطعنا أن نكشف عن تناقضاتهما.

وظائف النفس الروحية أكثر تجريداً من أن تتوضع في أساس الميثولوجيا. بالنسبة للوعي الميثولوجي ليس هناك أية تجربة علمية. فلا يمكن إقناع الوعي الميثولوجي بأي شيء.

هناك مرض تنقله الرياح التي تهب على جذر نيكوبار. يقوم السكان الأصليون هناك بطقوس "تانانغلا" ضد المرض الآتي مع الرياح. كل عام يحل هذا المرض، وكلما حل تقام تلك الطقوس. وعلى الرغم من وضوح عدم جدوى ما يقومون به، فلا شيء يمكن أن يقنعهم بالتخلي عنه. وهنا نتساءل لو كان يتوافر الحد الأدنى من الإدراك "العلمي"، والحد الأدنى من التجربة "العلمية" ألا فهم هؤلاء في الحال لا جدوى ما يقومون به من طقوس؟

من الواضح أن ميثولوجيتهم لا تملك أية أهمية خاصة، ولا تشكل بالنسبة لهم "علماً" بأية صورة كانت، ولهذا بالذات فهي لا يمكن أن تُدحض "علمياً". فبالإضافة إلى الأهمية العلمية لهذا المشهد الأسطوري السحري يمكنه أن يحمل دلالات أخرى كثيرة، لم يكن ليحلم بها ليفي برول، الذي ساق هذا المشهد كمثال عن لا معقولية الميثولوجيا. فنحن نرى، على سبيل المثال، أن هذا الطقس يمكن ألا يسعى إلى أية أهداف طبّية وقائية أو علاجية، بل، وربما الرياح الشمالية الشرقية الموسمية نفسها لا يتم التعامل معها في هذا الطقس كروح شريرة

ضارة. زد على ذلك، يمكننا أن نتصور أن السكان المحليين الأصليين في تلك الجزر يؤدون طقسهم كطقس تقبّل قصاص عادل، أو رسالة حكيمة أرسلتها الآلهة مع الرياح، فهم، إذ ذاك لا يسعون إلى تجنب القصاص بحال من الأحوال، إنما على العكس تماما يريدون تقبله بإجلال مهيب.

من يدري، ربما يكون لذلك الطقس هذا المعنى بالذات. وعلى أية حال ليس المعنى الذي يحمله ذلك الطقس هو المهم، كائناً ما كان، فالمهم أن ننطلق في محاكمتنا من أرضية الميثولوجيا الواقعية.

لن يفهم الباحثون من صنف ليفي برول، الذين بالنسبة إليهم الميثولوجيا، دائماً، موضوع سيئ بدرجة فظيعة، والعلم، دائماً، موضوع حسن بدرجة هائلة، لن يفهموا، على الإطلاق، شيئاً مما تعنيه طقوس، كطقس "تاتانغلا". فما يمكن أن يقال، من وجهة نظرهم، في هذا الطقس هو إنه علم سيئ للغاية، وتفكير طفولي عاجز، وتكديس لا معنى له لألاعيب وحركات غبية. ولكن يجب ألا ننسى أن ذلك يعني في الوقت نفسه أن ليفي برول والباحثين الذين على شاكلته لا يفهمون شيئاً في الميثولوجيا. *طقس "التاتانغلا" لا يطمح إلى العلمية. فمن الحماقة، مثلاً، أن نوجه نقداً إلى سوناتات بيتهوفن مفادها أنها "غير علمية".*

هؤلاء العلماء بتدوينهم واقعة "التاتانغلا" البسيطة، وبطرحهم لمعالجتهم "العلمية" لها، ليس فقط لم يقدموا تشريحاً جوهرياً للأسطورة، بل وما انفكوا يعيقوننا نحن عن فعل ذلك بأنفسنا، إذ كيف لنا أن نعرف محتوى "التاتانغلا" الميثولوجي الحقيقي ومغزاها إذا لم نرها بأعيننا. فالمؤلف لم يعرض لنا مضمونها، إنما عرض لنا بدلاً عن ذلك "نقداً" للطقس الأسطوري من وجهة نظره "العلمية" الشرطية بالنسبة لنا.

وهكذا، فالأسطورة، إذن، خارج علمية ولا تستند إلى أية "تجربة" علمية.

يقولون إن **استمرارية الظواهر الطبيعية** كانت منذ بدايات التاريخ تملي على الإنسان محاولة تفسيرها وفهمها، وإن الأساطير لا تتعدى أن تكون محاولات لشرح النواظم العامة للطبيعة ونواميسها. ولكن، ما هذا إلا تصور أولي، يمكن بالدرجة نفسها من النجاح استبداله بنقيضه. إنما، بالفعل، لماذا هذه **الاستمرارية** تلعب هنا دوراً أو دوراً كهذا؟

إذا كانت الظاهرة تجري متكررة باستمرار بلا تغيير (كتبادل الليل والنهار، وتبادل فصول العام)، فلماذا نستغرب أن يكون هذا بالذات، ما دفع إلى اختلاق

الأسطورة العلمية – التوضيحية؟ والوعي الأسطوري، باعتقادي، يقوم، على الأرجح، بتأمل الظواهر النادرة، الجديدة، المؤثرة، الفريدة، ويقدم ليس تفسيرات لأسبابها، إنما انعكاساً تعبيرياً لوحاتياً ما لها.

استمرارية قوانين الطبيعية، بهذا الشكل، وكذلك مراقبتها، لا تقول شيئاً عن جوهر الأسطورة ولا عن نشوئها. من جهة أخرى، تفسير نشوء الأسطورة كعلم بدائي ما، ترتسم فيه وجهة نظر مغايرة إلى الموضوع، لا تشمل تشريح المحتوى الفطري – الجوهري للأسطورة.

في الأسطورة عن هليوس (Helios)[2] لا نجد أي علم فلك، حتى لو سمحنا لأنفسنا بطرح فرضية فيها الكثير من التجاوز عن أن الأسطورة هنا اختلقت لتفسير الاستمرارية في حركة الشمس.

في نصوص التوراة عن أيام التكوين السبعة ليس هناك أي علم فلك، ولا جيولوجيا، ولا بيولوجيا، ولا أي علم آخر. لا مفر لنا من القول عن محاولات اللاهوتيين "تفسير" كلام موسى، من وجهة نظر النظريات العلمية الحديثة، سوى إنها لا كياسة ولا موضوعية على الإطلاق.

كذلك هي معروفة للجميع تمارين "اللاهوتيين" على "تفسير القيامة". فعلى الرغم من تجنب الباتريستيكا[3] الكلاسيكية مثل هذه التفسيرات، وبصرف النظر عن إمكانية حشر مئات الوقائع التاريخية تحت مشاهد القيامة المعقدة، ترى عدد "القياميين" لا يقل، بل هو يتزايد باضطراد. ففي العادة من ليس لديه من "المؤمنين" القدرة على التفكير فلسفياً وجدلياً – عقائدياً، ينصرف إلى ممارسة "تفسير القيامة" فالحلم كان دائماً أسهل من التفكير. تراهم يصرّون بعناد على عدم فهم أن الأسطورة يجب أن تُقرأ **أسطورياً**، وأن محتواها **الأسطوري** عميق بذاته، ودقيق، وغني، وملفت بدرجة كبيرة، وأنه يملك أهمية قائما بذاته، ولا يحتاج إلى أية توضيحات أو تفسيرات علمية – تاريخية.

إضافة إلى ذلك، القيامة –"وحي" فأي وحي هذا الذي يتحدثون عنه إذا كانوا، مع فهمهم الحرفي للمشاهد القيامية المدهشة جمعيها، يسمحون لكل من تسول له نفسه أن يحشر تحت أي مشهد يريد حقبة تاريخية أو حدثا تاريخيا ما؟

5. لنفكر في مفهوم العلم البحت ثانية، ولنحاول إيجاد صياغة تعبر عن جوهره بدقة أكبر؛ وسنرى حالا كم هي بعيدة الميثولوجيا الصرفة عن العلم الصرف.

آ- إلام يحتاج العمل كعلم؟ أهو يحتاج إلى الاقتناع بالوجود الواقعي لموضوعاته؟

أنا أؤكد أن **قوانين الفيزياء والكيمياء واحدة تماما في ظروف واقعية المادة، وظروف لا واقعيتها، وذاتيتها التامة**. وأستطيع ان أكون مقتنعا تمام الاقتناع بأن المادة الفيزيائية لا وجود لها على الإطلاق وأنها لا تتعدى أن تكون وليدة نفسيتي، ومع ذلك، أكون فيزيائيا وكيميائيا حقيقيا.

هذا يعني أن المحتوى العلمي لهذه العلوم لا يتعلق إطلاقا بالنظرية الفلسفية عن الموضوع، ولا هو يحتاج إلى أي موضوع كان.

هذا أولا، أما ثانيا، فهناك حقول معرفية عدة، بصرف النظر عن أهميتها التجريبية، تستنتج بطريقة استدلالية تماما، كالرياضيات والميكانيكا النظرية مثلا. إضافة إلى ذلك، إذا لم تكن الأبحاث التجريبية ضرورية لهذا العلم أو ذاك، ولا التجربة ضرورية، فلا شيء يعيق الباحث العلمي عن التفكير بأن هذا كله إنما يخيل إليه، وأن لا شيء منه في الواقع: لا مادة، ولا تجربة عليها، ولا حتى المجرب ذاته.

وهكذا، فالعلم لا يعنى بواقعية موضوعاته؛ و"قانون الطبيعة" لا يدل بشيء سواء على واقعيته هو بالذات، أو على واقعية الأشياء والظواهر الخاضعة له كـ"قانون". فماذا عساه يكون الرد إذ قلنا إن الأسطورة **بهذا المعنى مناقضة تماما للصيغة العلمية! فالأسطورة واقعية وموضوعية تماما وبالكامل؛ ولا يمكن البتة أن يطرح سؤال عن واقعية الظواهر الأسطورية التي تتخلل الأسطورة أو عدم واقعيتها.**

الوعي الأسطوري يتعامل مع الموضوعات الواقعية فقط، مع الظواهر القائمة، المحددة بدرجة قصوى.

يمكن، في الحقيقة، وجود درجات متفاوتة من الواقعية في موضوعاتية الأسطورة، ولكن هذا لا علاقة له بانتقاء وجود أي نقطة واقعية في الصيغة العلمية الصرفة. نحن نجد في العالم الأسطوري، مثلا، ظاهرة التقمص، ووقائع مرتبطة بتأثير قبعة الخفاء، وموت الآلهة والبشر وانبعاثهم... هذه جمعيها **وقائع بدرجات متفاوتة من توتر الوجود، وقائع حية بدرجات مختلفة**. ولكن الذي هنا ليس خارج وجودية، بل هو **قدر الوجود ذاته**، لعبة درجات متفاوتة من واقعية الوجود ذاته. وليس هناك ما يشبه ذلك في العلم، حتى لو راح العلم يتحدث عن

توترات المكان المختلفة (كما في نظرية النسبية)، فالذي يهمّه ليس التوتر ذاته، ولا الوجود ذاته، إنما نظرية هذا الوجود، **معادلات وقوانين** ذلك المكان غير المتجانس. أما الأسطورة فهي الوجود بعينه، الواقع ذاته، ملموسية الواقع ذاته.

ب- السؤال الأخير هو هل يحتاج العلم إلى ذات الباحث؟ سبق أن قلنا إن محتوى أي "قانون طبيعة" هو شيء ما لا يدل، إطلاقاً، على الموضوعات. أمّا الآن، فعلينا أن نعلن، بصورة قطعية، **إنه، بالدرجة نفسها، لا يدل، كذلك، على ذات الباحث.**

أولئك الذين اعتادوا الميتافيزيقا اللاعقلانية والميثولوجيا الغبيّة سيهاجمونني في الحال، وسيكررون على مسمعي للمرّة المليون تلك الحقيقة المملة، التي صار ذكرها يثير فيّ شعوراً بالغثيان: كيف كان للعلم أن ينشأ ويتطور لو لم يكن هناك موضوعات للبحث وباحثون يقومون بإجراء الأبحاث عليها؟ اعتراض كهذا يصيبني بالصداع، ويبعث فيّ كما ذكرت شعوراً بالغثيان. أما عدا ذلك فلا شيء، ولن أخوض هنا في أمرٍ كهذا، إنما سأكتفي بالقول إنني مثلاً، لا أستطيع في "قانون الطبيعة" أن أقدّر أياً من خواص ومواصفات مؤلّفة أو مبدعه العلمي. ها هو مثلاً، قانون سقوط الأجسام، من الذي اخترعه وأخرجه؟ متى، وأين، وكيف عاش مؤلفه؟ ما هو طبع ذلك المؤلف وما هي سمات شخصيته؟ ليس لدي ما أقوله، فأنا لا أعرف شيئاً من هذا أو ذاك، فإذا لم أستطع أن أعرف من **مصادر أخرى** شيئاً ما، فإن هذا "القانون" نفسه لن يخبرني عن شيء.

"قانون الطبيعة" هو "قانون الطبيعة". ولن تعثر في مضمونه المعنوي على أية إشارات إلى أية ذوات أو أية موضوعات. إليكم هذه الصيغة 2×2=4: جرّبوا أن تخبروني من هو مؤلف علاقة الضرب هذه!

الأسطورة بهذا المعنى، من هذه الزاوية، مناقضة تماماً للصيغة العلمية، أو "للقانون" العلمي. أية أسطورة حين لا تشير إلى مؤلف، ولا تدل عليه فهي **بنفسها تشكل ذاتاً ما**. الأسطورة، دوماً، ذات حيّة وفاعلة. وهي كذلك موضوعية، والموضوع هنا ذات حيّة أيضاً. أما العلاقة العلمية الصرفة فهي غير موضوعية وخارج ذاتية، فهي لا تتعدى أن تكون صياغة منطقية، أو معادلة ذهنية ما.

على المرء أن يكون ميتافيزيقياً محدوداً للغاية كي يفكّر بأن العلم الصرف مادي أو على العكس نفسي _ ذاتي. هذا لا يعني، طبعاً، أن العلم لا حاجة به من أجل **وجوده الواقعي** إلى مادة وموضوع وذوات مشتغلة عليها. ولكن ما أهمية ما يحتاج العلم إليه من أجل **وجوده الواقعي**؟

ج-إذا تابعنا النظر إلى جوهر العلم البحت، فسنجد أن محتواه المعنوي الصرف لا يقتضي بلوغ الحقيقة الكاملة النهائية.لكي يكون العلم علماً كل ما يحتاج إليه هو الفرضية، ولا شيء سوى ذلك. **جوهر العلم البحت يتمثل في وضع فرضية واستبدال أخرى أكثر كمالاً بها. حين يكون هناك ما يقتضي ذلك.**

من الواضح أن حديثنا هنا يدور، طوال الوقت، عن العلم قائماً بذاته، عن العلم الصرف، وليس عن العلم كمجموع نواظم معنوية محددة، ولا عن العلم الواقعي، الذي هو، بالطبع، يحمل دوماً خواص واقعية عديدة تتعلق بحقبة تاريخية معينة، وبأشخاص محددين يتجونه، وبجملة وقائع وحقائق من دونها لا يكون العلم سوى بنية تجريدية خارج زمانية وخارج مكانية.

في الواقع، العلم الخالق الفعّال، دائماً، أعقد من أية وضعيات أو حالات علمية تجريدية بحتة. فها هي ميتافيزيقا الزمن الحديث تكاد تقود إلى أن مفهوم المادة، مثلاً، مُفْتَرضٌ ومُتَصورٌ خارجياً في صورة مادة ما واقعية، كا أن مفهوم القوة كان يُفهم باستمرار، تقريباً، فهماً طبيعياً _ واقعياً، أي لم يختلف في الجوهر عن قوى الطبيعة الشيطانية في شيء (كما نرى في الديانات المختلفة) *إنما مع مؤشرات إضافية جلية عن انحطاط عقلاني.*

هل العلم بذاته بحاجة إلى ذلك كله؟ مطلقاً لا. مهمة الفيزياء إثبات أن ثمة ارتباطاً ما بين ظواهر ما. أما أن يكون هذا الارتباط موجوداً **واقعياً**، أو أنه سيوجد دائماً وأبداً، أو هل هو حقيقي أم لا بالمعنى المطلق، فليس للفيزيائي كفيزيائي أن يقول شيئاً عن ذلك، وليس باستطاعته أن يقول.

هؤلاء الفيزيائيون والكيميائيون والميكانيكيون والفلكيون اللانهائيون كلهم يملكون **تصورات لاهوتية تماماً عن** "قدراتهم" و"قوانينهم" و"موادهم" و"الكتروناتهم" و"غازاتهم" و"سوائلهم" و"أجسامهم" و"حراراتهم" و"كهربائهم" ...الخ.. فلو أنهم كانوا فيزيائيين بحتين، أو كيميائيين بحتين..الخ.. لاكتفوا

باستخلاص القوانين وحدها لا شيء آخر، ولراحوا يفسرون "القوانين" حتى الأساسية الثابتة منها كفرضيات لا أكثر. إذن لكان علمهم علماً بحتاً.

تبدو الكانطية الجديدة محقة تماماً هنا بتحطيمها التصورات اللاهوتية الخاصة بالفرضيات العلمية الكاذبة الحديثة. ولكن يجب ألا يغيب عن بالنا أن الحديث هنا إنما يدور عن العلم البحت دون غيره، وأنه لا يمكن لمثل هذا العلم أن يوجد في **الواقع**، وأن التحليل المقدم لا يطال العلم الواقعي – التاريخي، إنما أسساً وبنيات ذهنية – نظرية فقط.

من هذه الزاوية، تبدو واضحة سلطة الميثولوجيا على العلم الحديث، أو التسلط الميثولوجي في العلم الحديث عند "تطبيقيه" السذّج، وعند المختبراتيين المشتغلين بالتجريب، وعند العاملين البعيدين عن التأمل الفلسفي، كما يبدو واضحاً تمام الوضوح الاختلاف الكلي بين جوهر العلم وجوهر الميثولوجيا.

الأسطورة لا تكون أبداً مجرد فرضية، مجرد احتمال بسيط للحقيقة. ما حاجة العلم إلى الحقيقة المطلقة، أو إلى الوجود المطلق؟ ليكن أنني ساهمت بإضافة ما لتحسين أداء جهاز الهاتف، أو قدمت إضافات هامة ما لنظرية حركة الكواكب، أو قمت، كعالم لغة، بتتبع تاريخ مصطلح ما أو مقطع لساني ما، أو صيغة نحوية في لغة ما... فما حاجتي إلى الوجود المطلق؟

أما الأسطورة فدائماً تجد لنفسها سنداً في الوقائع القائمة كحقائق بالذات. وجود الوقائع وجود مطلق. لنقل إنني تمكنت من استخلاص قانون تمدد الغازات بالتسخين، فتحت ضغط أية ضرورات سأعد قانوني واقعاً لا يُدحض وحقيقة ثابتة؟ هذا القانون حتى لو اعترف به الجميع، وحتى لو استمر قروناً عدة، يبقى فرضية لا أكثر. بالطبع، يمكننا أن نثق بـ "تطابقه مع الواقع الفعلي" بيد أن ثقتنا هذه لا تضيف إلى "القانون" ذاته شيئاً، ولذلك فهي غير ضرورية بالنسبة له.

الافتراض في العلم لا يعيقه عن بناء الجسور والبوارج، وعن تطيير الطائرات. الواقعية العلمية، العلمية **الصرفة** تتمثل في الافتراض والوظيفية والمنهجية. حين لا يكون علماً واقعياً ولا حياة واقعية، أيكون ميثولوجيا!

الأسطورة واقع ليس افتراضياً، إنما واقع **حقيقي**، وهي ليست وظيفة، إنما نتيجة، مادة، وهي ليست كذلك إمكانية، إنما واقع فعلي، وهي إلى جانب هذا وذاك واقع محسوس ملموس خلّاقٌ كائنٌ معيش.

6. هناك إيضاح آخر هام، يمكننا بعده أن نعدّ مسألة تحديد تخوم الأسطورة عن العلم معالجة من حيث المبدأ. يجب القول إن من غيرا لجائز الوصول بالتناقض بين الميثولوجيا والعلم إلى حالة اللامعقول التي تقول بأن **الميثولوجيا لا تختص بأية حقيقة ولا بأية نواميس عامة**. حالة اللامعقول هذه يوصلنا إليها كاسيرير في دراسته عن الأسطورة. ففي دراسته نجد موضوع الوعي الأسطوري نتاج خلط كامل ومبدئي بين "الحقيقي" و"المتخيل" وغياب تام للمصداقية، حيث لا "أساس" ولا "مؤسَس". ثم، وفقاً لما جاء عند كاسيرير، ليس هناك في الأسطورة تفريق بين "المُتصَور" و"الواقعي"، بين "الجوهري" و"اللاجوهري". وفي ذلك يكون تناقضها الكلي مع العلم.

كان يمكن أن يكون كاسيرير على حق لو أنه أخذ بعين الاعتبار التضاد "العلمي" بين "الحقيقي" و"المتخيل" بين "المتصور" و"الواقعي"، وبين "الجوهري" والـ"لاجوهري".

أمّا في الأسطورة فليس هناك مقارنة "علمية" بين تلك المقولات لأن الأسطورة واقع مباشر، لا تؤسّس حياله أية فرضيات مجرّدة. وهكذا نجد كاسيرير يشوّه الواقع الأسطوري تشويهاً بالغ العمق، حين ينفي نفياً قاطعاً إمكانية وجود المتقابلات التي عرضناها للتو فيه.

الأسطورة تملك حقيقتها الأسطورية، مصداقيتها **الأسطورية**. الأسطورة تميّز الحقيقي عن المتخيل والواقعي عن المتصور، أو هي تستطيع التمييز بينهما. **بيد أن هذا كله يتم ليس بطريقة علمية، إنما بطريقة أسطورية**. يبدو أن كاسيرير أخذته معارضة العلم بالأسطورة فانجرف في تيارها حتى وصل إلى ما وصل إليه من لامعقول كامل.

حين تصارعت المسيحية مع الوثنية، ألم يكن في وعي المسيحيين **تقييم** خاص للأساطير الوثنية؟ ألم يفصل الوعي الأسطوري هنا، بين أساطير وأخرى من وجهة نظر **الحقيقة** بالضبط؟ إذن، فما هو جوهر ذلك الصراع؟

الوعي الأسطوري المسيحي تصارع مع الوعي الأسطوري الوثني في سبيل حقيقة **أسطورية**. طبيعي أن الصراع هنا لم يكن من أجل حقيقة علمية، خاصة إذا فهمنا العلم فهماً مجرداً مبدئياً، كما سبق وفعلنا، وهي النقطة التي كان كاسيرير محقاً فيها. ولكن للأسطورة حقيقتها الأسطورية الخاصة بها، ومقاييسها

الأسطورية الخاصة التي تقيس بها الحقيقة والمصداقية، ولها نواظمها ومناهجها الأسطورية.

لو أخذنا أية ميثولوجيا لا على التعيين، يمكننا بعد دراسة مستفيضة لها أن نعثر على مبدأ بنيتها العام، مبدأ العلاقات التي تنظم شخصياتها. الميثولوجيا الإغريقية تتضمن في ذاتها بنية محددة، وطريقة معينة لولادة وتشكل أساطير مستقلة وهيئات أسطورية خاصة. هذا يعني أن الميثولوجيا الإغريقية تتناسق من وجهة نظر مقياس حقيقي خاص بها. وهي رفقاً لهذا المقياس تتمايز عن كل ميثولوجيا أخرى، كتمايز الميثولوجيا المسيحية عن الوثنية، ولا يغيّر في حقيقة الأمر عثورنا على بعض التشابهات والتطابقات الجزئية في مؤشرات التشكل الأسطوري.

لا بد من التنويه أيضاً بأن صراع الميثولوجيا الغنوصية (العرفانية) مع الميثولوجيا المسيحية الأرثوذكسية، أو صراع الميثولوجيا البروتستانتية مع الكاثوليكية، بات ممكناً بسبب من كون مقولة الحقيقة خاصة من خاصيات الوعي الأسطوري. فلو كان السؤال عن "الواقع" و "الوهم" سواء بسواء بالنسبة لأية ميثولوجيا لما كان الصراع داخل الوعي الأسطوري ممكناً البتة.

خلاصة القول:

الأسطورة ليست بنية علمية، ولا هي على وجه التحديد بنية علمية بدائية، إنما هي علاقة حية ذاتية -موضوعية متبادلة، تتضمن في ذاتها حقيقة خارج علمية خاصة بها، حقيقة أسطورية خالصة، كما وتملك مصداقيتها الخاصة وبنيتها الخاصة، وشرعيتها المبدئية التي تخصها وحدها.

الهوامش:

[1] Ego= الأنا، Cogito =فكر، تدبر، عزم. أما استخدامها في النص فيأتي تعني التفكير. (م)

[2] هليوس Helios– هو إله الشمس في الميثولوجيا الإغريقية. وهو بن تيتان هيبيريون وتيتانيدا فيا وأخ سيلينا وإيوس. وهو ذاته هيلي في الميثولوجيا الرومانية. يجوب هليوس السماء دائرا حول الأرض منطلقا من الشرق كل صباح على مركبته الذهبية التي تقودها أربعة خيول نارية سريعة. ثم يترل إلى المحيط. أما في الليل فيركب قاربا ذهبيا إلى الشرق، ليكرر رحلته من جديد في الصباح التالي. يملك هليوس على جزيرة سيسيليا (جزيرة الرؤوس الثلاثة) قطيع عجول ذهبية مقدسة مؤلف من ثلاثمائة وخمسين رأس. (على عدد أيام العام الإغريقي القديم) (معجم الأساطير، موسكو،1993). يقول تيريسيا – بعد أن يشرب من دماء الأضاحي- لأوذيس: "قد ترجع سالما إلى بلدك على أن تكبح جماح نفسك ونفوس أصحابك، عندما تترلون جزيرة الرؤوس الثلاثة، حيث تجدون ثيران الشمس وغنمها. فإذا تركتموها وشأنها ولم تمسوها بأذى، فقد ترجعون إلى إيثاكة، ولو كان ذلك بعد أن تلاقوا الأهوال والشدائد، وإلا فستهلكون من دونها" (الأوذيسة ص132-133. ت. عنبره سلام الخالدي، دار العلم للملايين بيروت، 1974). لكن رفاق أوذيس، بعد أن نفد ما لديهم من مؤونة وعانوا مرارة الجوع، ذبحوا بعضا من ثيران الشمس فصاحت الشمس غاضبة وتكلمت في سائر الأرباب: "انتقموا لي الآن من رفاق أوذيس المجرمين، فة . فتكوا بقطعاني التي ابتهج برؤيتها سواء عند صعودي إلى السماء أم عند هبوطي منها". وتتحدث الأوذيسة بعد ذلك عن هلاك رفاق أوذيس بعد أن ضربت العواصف والصواعق سفينتهم فأغرقتها. (م)

[3] الباتريستكا الكلاسيكية: مصطلح يعني التعاليم الأساسية الثيولوجية والفلسفية والاجتماعية السياسية الخاصة بالمفكرين المسيحيين (القرون من الثاني حتى الثامن الميلادي) المعروفين بآباء الكنيسة (المعجم الموسوعي السوفيتي). (م)



4

الأسطورة والميتافيزيقا

"الأسطورة ليست بنية ميتافيزيقية"

لابد من ملامسة موضوع علاقة الأسطورة بالميتافيزيقا وتحديد تخوم كل منهما، في سبيل المزيد من الوضوح في مفهوم الأسطورة.

الأشخاص الذين لا يتقبلون الواقع الأسطوري تراهم ببساطة يقعون تحت تأثير إغراء خلط الميثولوجيا بالميتافيزيقا. ومرد ذلك إلى أن هؤلاء في غالبيتهم يعانون من عدم وضوح تصوراتهم الخاصة عن الميتافيزيقا. فبالنسبة إليهم طالما أن الميتافيزيقا تتحدث عن شيء ما غير عادي، سام "من عالم آخر"، والميثولوجيا، كذلك، تتحدث عن شيء ما غير عادي وسام "من عالم آخر" إذن، فالميتافيزيقا والميثولوجيا يكونان الشيء نفسه.

يمكن في أحايين كثيرة، وبخاصة في وقتنا الراهن، مصادفة مطابقات كثيرة من قبيل التالي: ميتافيزيقا (Metaphysica)[1]= صوفية (Mysticism)[2] روحانية (Spiritualism)[3] =أرواحية (Spiritisme)[4]، دين=ميتافيزيقا، ميتافيزيقا =روحانية أو أرواحية، دين=مثالية، فلسفة علائية (Transcendental)[5] =فلسفة متعالية

(Transcendent)[6]. إلى ما هنالك من مطابقات أخرى على شاكلتها، يمكن على خلفية الوحشية الفلسفية تقديم ألف أخرى منها.

أمّا نحن، فلا نجد بداً من القول، بملء إرادتنا، بما أن الميثولوجيا ليست هي الفنتازيا ولا المثالية ولا هي العلم (وكما الدين ليس هو الفنتازيا ولا المثالية ولا هو العلم، ولا الميتافزيقا ولا الفلسفة القَبْلية ولا الروحانية ولا استحضار الأرواح) فهي أيضاً ليست بحال من الأحوال ميتافزيقا.

تحت الميتافيزيقية نفهم عادة: الدراسات الطبيعية عن عالم ما وراء المحسوس وعن علاقته بالمحسوس. يحضر عالمان، يقف أحدهما قبالة الآخر كمثل شيئين كبيرين يحضران ويحضر السؤال عن العلاقة بينهما.

1.نظرة أولى يخطر معها بالبال أن الواقع الأسطوري طالما هو أسطوري، فهذا يعني أنه **خرافي**، أي غير واقعي، أي غيبي، ولا يمكن في هذه الحالة للميثولوجيا والميتافيزيقا أن تكونا إلاّ متطابقتين. أما واقع الحال فيقول إن مثل هذه المطابقة لا تمثل توصيفاً للواقع الأسطوري كما هو، قائماً بذاته، إنما تقحم فيه وجهات نظر خاصة ذوات طبيعة أخرى.

الأسطورة حكاية متخيلة. لمن هي حكاية؟ لمن هو ذات أسطورية، ويعيش بذاته هذه الأسطورة؟ **لا يمكن لمثل ذلك أن يكون، فالأسطورة للوعي الأسطوري لا يمكن أن تكون وجوداً خرافياً متخيلاً، ولا حتى قَبْلياً – بدهياً.** إنما الأسطورة بالنسبة له الوجود الأكثر واقعية وحيوية وعفوية وملموسية ومحسوسية.

إذن، فمن وجهة نظر من هي خرافة؟ هي خرافة من وجهة نظر الوضعي، وليس كل وضعي، إنما وضعيي القرون السابع والثامن والتاسع عشر على وجه الخصوص.

بقبولنا توصيف الأسطورة كواقع خيالي غيبي لا نسهم في كشف جوهر الأسطورة، بل ينحصر كل ما نفعله في أننا نعكس نظرتنا إليها لا أكثر، أي أننا نصف أنفسنا وليس الأسطورة.

لو سلّمنا بمقولة أن الأسطورة خرافة، فستجد أن هذا سيكون صحيحاً، فقط، فيما لو لم يغب عن أذهاننا أن هذه الخرافة وجود واقعي محسوس، وأنها ليست غيبيّة بتاتاً، وأنها، أخيراً، إذا ما كانت غيبية، فهي ليس غيبية إلى ذلك الحد

الذي يقدم فيه الميتافيزيقيون وجودهم ما وراء المحسوس، إنما غيبيتها تكون بالقدر الذي يتيح لها أن تبدو للناظر واقعية، ومرئية، وحدثاً حياتياً ملموساً. من الواضح أن مجرد إشارة بسيطة إلى ما فوق المحسوس لا تعين بشيء هنا. **فالأسطورة وجود أكثر محسوسية من ما فوق المحسوس.**

الأبطال الأسطوريون يولدون ويعيشون ويموتون، وهم إذ يعيشون يحيون مشاهد الحب والغيرة والحسد والتضحية بالنفس... فلماذا يكون علينا أن نعد كل هذا وذاك ميتافيزيقا؟ دعوني أؤكد أن الألوان التي ندركها حسياً، وعلى الدوام، أسطورياً، هي بالضرورة محسوسة، بصرف النظر عن أنها يمكن أن تكون محمّلة بصفات ليست من خواصها. كل منا، مثلاً، يدرك حسياً بواقعية تامة الألوان **الدافئة**، والألوان **الباردة**، والألوان **القاسية**. هذا يعني أن الدفء والبرد في ذاك الإدراك الحسي (الذي يجب أن نسميه أسطورياً) يتم إدراكهما حسياً **بالنظر**، وهما **مرئيان.**

لماذا لا نستطيع القول عن هذه الرؤية إنها شديدة الواقعية؟ ولماذا يكون علينا أن نعدها ميتافيزيقية؟

أنا أستطيع أن **أسمع** الفولاذ (وكل منكم سبق أن سمعه)، فمن منّا لا يعرف صوت الفولاذ، أو صوت الفضة؟

عبثاً يتحدث منظروا الموسيقا عن **حدة** الصوت فقط. فالأصوات لا تكون فقط حادة، بل **ورقيقة وثخينة** (غليظة)، وقد سبق أن تحدث الإغريق عن أصوات حادة وأخرى ثقيلة. ثم إن الأصوات يمكن، بلا شك، أن تكون صغيرة الحجم أو كبيرة الحجم، كثيفة قاتمة أو شفّافة، فاتحة أو غامقة، حلوة أو قابضة، لينة أو مرنة. إلى ما هنالك مما يمكن أن تكونه الألوان.

من وجهة نظري، يمكننا بالعين المجردة أن ندرك حسياً طراوة الأشياء ورقتها ووزنها وطعمها..الخ. وبنتيجة ذلك لا تصبح العين ميتافيزيقية ولا الأذن كذلك، على الرغم من أن تلك الفحوى الميثولوجية تسمهما.

لهبُ مصباح واحد بالكاد يضيء أيقونة يقف أمامها راجياً في ظلام دامس مطبق، حدس قلب ضعيف لكنه صادق ودافئ بل وحار غالباً، قلب محاصر بعتمة اللاوجود يبحث بعون قواه الواهية عن الوجود الحقيقي الذي ينبلج على حين غرة منوّراً كل شيء في حدود ذلك الرجاء.

دعوني أسوق مثالاً عن صورة أسطورية رائعة سيكون علينا أن نقتنع من خلالها بأن الميثولوجيا نادراً جداً ما تلتقي مع الميتافيزيقا.

إليكم مغامرة الفيلسوف خوما بروت في "فيّه" غوغول"

"عجوز" ما تدنو من خوما وبريق مرعب يشع من عينيها. "أراد الفيلسوف أن يدفعها بيديه، لكنه لاحظ والدهشة تتملكه أنهما لا ترتفعان، وأن قدميه لا تنصاعان لأوامره، ورأى والرعب يمسك بخناقه أن صوته لا يخرج من فيه: ارتجفت الكلمات بلا صوت على شفتيه. كان الصوت الوحيد الذي يتناهى إلى سمعه صوت خفقان قلبه، وكان يستطيع أن يرى كيف تدنو العجوز منه، وكيف تطوي يديه، وتحني عنقه، وتقفز بسرعةِ هرّةٍ معتلية ظهره، ثم تضربه بمكنسة على جنبه، فيروح يقفز كحصان سباق، تركبه العجوز.

حدث ذلك كله بسرعة فائقة، بالكاد استطاع معها البروفيسور أن يثوب إلى نفسه. راح يمسك ركبتيه بكلتا يديه، محاولاً، جاهداً ضبط رجليه، إيقافهما، لكنهما وبالدهشته العظيمة، لم تطاوعا إرادته، بل راحتا تقفزان أسرع من حصان شركسي. عبرت به أرضاً مزروعة، انشرعت بعدها وهدة منبسطة، تمتد على جانبها غابة سوداء كالفحم، حينئذٍ، فقط، قال لنفسه: "إخ، إذن فهي ساحرة!". "انتابه شعور منهك، شعور غير لطيف، لكنه حلو في الوقت ذاته، استسلم له". بعد ذلك، رأى البروفيسور في المنخفض إحدى الحوريات "ها هي تلتفت إليه، ها هو يرى وجهها، عينيها، لونهما الفاتح، بريقهما الحاد، ها هو غناؤها يتغلغل في روحه، ها هي تدنو منه، تعلو مكاناً يجاوره، ثم تبتعد مع موجة ضحك برّاق: وها هي تستلقي على ظهرها، ثدياها غيمتان بيضاوان كخزف أبيض خام، شف ضوء الشمس محيطهما الأبيض المتهادي بطراوة نحو الجسد. قطرات ماء صغيرة كاللؤلؤ تناثرت عليهما. ها هي تموج، تضحك في الماء... أهو حقيقة يرى ذلك كله أم هو واهم؟ أيحدث ذلك كله في صحوته أم في الحلم؟

ما الذي هناك؟ أهي ريح أم أنغام موسيقى؟ تدندن، تدندن، تصفر، تقترب أكثر فأكثر، ترنيمة تكاد لا تحتمل تخترق الروح.

ما هذا كله؟ – فكّر الفيلسوف خوما بروت، محدّقاً في الأسفل، مندفعاً إلى هناك بسرعة فائقة. راحت قطرات العرق تتدحرج على بشرته كحبات البرد.

شعور شيطاني حلو غمره. شعر بلذة متعبة مخيفة تجتاحه، كثيراً ما خيّل إليه في هذه الأثناء أن قلبه لم يعد يسكن ضلوعه، فإذا به يمسكه بيديه خوفاً من أن يغادره".

لا يُظهر غوغول في هذا النص **بداهة** فحسب، وشاعرية فحسب، بل و**أسطورية**، وهو يقدم بصورة إبداعية لوحة كاملة من الأمزجة الأسطورية.

نحن نفهم أن حالة الوجد، التي تصعد بصاحبها إلى نوبة قلبية، إلى هذيان جنسي – صوفي، ليس لها إلاّ أوهى العلاقات بالميتافيزيقا التي تتحدث، أيضاً، بصورة ما، عن "ما فوق الحسي"، بيد أنه لا أثر فيها لمثل هذه الانفعالات الواقعية، الشهوانية، التي تكاد تكون حيوانية.

2. إضافة إلى ذلك، ليس فقط الميتافيزيقا تتعامل بطريقة ما مع "ما فوق الحسي"، بل والميثولوجيا تتعامل مع الحسي في غالب الحالات.

الميتافيزيقا عبارة عن علم، أو هي تحاول أن تكون **علماً أو مذهباً علمياً** عن "ما فوق الحسي" وعن علاقته بـ"الحسي"، بينما الميثولوجيا ليست علماً، إنما علاقة حياتية بالوسط المحيط.

الأسطورة لا تكون علمية من أية ناحية كانت، ولا هي تنزع إلى العلم، فهي بالمطلق لا علمية، والأصح من ذلك خارج علمية. إن الأسطورة بالمطلق، مباشرة وعفوية ولا تتطلب أي عمل فكري خاص، وبالأخص عمل علمي، أو علمي ميتافيزيقي.

تعمل الفكرة في الأسطورة في حدود ما يتطلبه التفكير بالتعامل مع الأشياء والناس العاديين لا أكثر. أما بالنسبة للميتافيزيقا فهي تحتاج إلى قواعد مؤكّدة، مُبرهنة، مساقة في منظومة استنتاجات، وتحتاج إلى وضوح مصطلحي، ولغة مبتكرة، وتحليل مفاهيم.

3. كل شيء بالنسبة للوعي الأسطوري ظاهراتي حسي ملموس. وليس فقط الأساطير الوثنية تذهل بوضوحها وماديتها وملموسيتها، بل والأساطير المسيحية، بصرف النظر عن روحانية الديانة المسيحية المعترف من قبل الجميع، والتي ليست محط مقارنة هنا.

الأساطير الهندية والمصرية والإغريقية والمسيحية لا تتضمن أية حدود فلسفية خاصة ولا فلسفية ميتافيزيقية، ولا أية تعاليم، على الرغم من أن بنيات

فلسفية موافقة ظهرت على قاعدتها، ويمكن من حيث المبدأ أن تظهر باستمرار. خذوا، مثلاً، نقاط الارتكاز والمبادئ الأكثر مركزية في الميثولوجيا المسيحية، فسترون أنها أيضاً ظاهراتية حسية وملموسة مادياً.

كائنة ما كانت روحانية التصور المسيحي عن الله فإن الروحانية هذه تتعلق بمغزى ذلك التصور بالذات، أما مضمونه المباشر، ذلك الذي تعبّر الروحانية فيه عن نفسها فهو دائماً ملموس إلى درجة الحسية. يكفينا أن نتذكّر "التوحد بالجسد والدم"[7] حتى نقتنع أن الميثولوجيا الأكثر "روحية" تستند دائماً، ولا بد، إلى الصورة الحسية، بل هي غير ممكنة من دونها، وبهذا المعنى تكون الميثولوجيا مناقضة تماماً للميتافيزيقا كمذهب علمي – تجريدي أو علمي – صوري عن ما فوق الحسي.

4. أجد لزاماً عليّ أن أضيف إلى ذلك كله أن تحديداتنا لتخوم الأسطورة كلها، وفصلهما عن حقول الإبداع البشري طابعها ليس النفي فقط، إنما والإيجاب، ففي هذا الفصل نبقي على تلك الجوانب التي تبدو فيها الأسطورة متطابقة مع تلك الحقول. وهكذا هي، مثلاً، مقابلة الميثولوجيا بالميتافيزيقا تقودنا ليس فقط إلى أحكام نفي مفادها أن الميثولوجيا ليست ميتافيزيقا، بل وإلى إظهار تلك الجوانب التي في الميتافيزيقا تتطابق مع الميثولوجيا، وتلك التصورات المشوهة التي تقود الكثيرين إلى المطابقة المباشرة بين الميثولوجيا والميتافيزيقا عموماً. وما أقصده هنا النواة المركزية بالذات، نواة أي مذهب ميتافيزيقي عن علاقات ما فوق الحسي بالحسي.

بات من الواضح أن علينا أن نلقي جانباً بمسألة **المذهب والعلم**: فالأسطورة ليست علماً ولا فلسفة وليس لها أية علاقة مباشرة بهما. فكما هو واضح لنا تمام الوضوح غياب العلاقة بين هذين العالمين في الأسطورة غياباً غير محدد بالبنية التجريدية، فحسب، بل وبالعلاقة السببية – الطبيعية، واضح لنا أيضاً أن مثل هذه الثنوية يمكنها أن تشرخ الواقع الميثولوجي إلى شقين، وتشرخ معه لوحة الحياة الحية، حيث الظاهرة الحسية والجوهر ما فوق الحسي مندغمان في سيرورة حياة لا تنفصل ولا تتفكك. أي يمكننا أن نحصل على ظاهرة بلا جوهر، أي بلا معنى، وبلا شكل.. هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فنحصل على جوهر بلا ظاهرة أي بلا ظهور، على جوهر مجرد، على جوهر ذهني لا أكثر، جوهر لا يتحقق واقعياً.

هنا يطرح التساؤل التالي نفسه: هل يمكن أن يعد **تضاد الحسي مع ما فوق الحسي غير جوهري في الأسطورة**؟ والمقصود ليس الفصل العلمي بينهما، إنما **التضاد الذهني الصرف**، الذي من شأنه أن يُستخدم في تركيبة جديدة ما؟ **انفصال ما** أليس خاصية ما من خواص الأسطورة؟ وإن يكن انفصالاً لا ذهنياً – مثالياً ولا علمياً– فرضياً، ولا ميتافيزيقياً – طبيعياً، ولا حتى فلسفياً؟

حين نقابل الميثولوجيا بالعلم والميتافيزيقا نقول: في الوقت الذي يكون فيه هذان الأخيران مجردين – منطقياً بصورة تامة، تكون الميثولوجيا غير ذلك تماماً، بل وعلى النقيض من ذلك حسية جلية وحياتية مباشرة وملموسة.

ولكن أيعني ما قلناه أن الحسية بما هي حسية باتت أسطورة؟ أو هو يعني، أيضاً، غياب أي انفصال في الأسطورة كلياً وغياب أية تراتبية تماماً؟ لا نحتاج إلى تقليب طبيعة الوعي الأسطوري طويلاً كي نلاحظ أن فيه **انفصال وتراتبية ما وإنهما خاصيتان جوهريتان من طبيعته**.

فكائنة ما كانت واقعية ركوب الساحرة على خوما بروت، يبقى في هذا الركوب مغايرة واختلاف عن اعتلاء الناس ظهور الخيل، أو نقلهم الخيل ذاتها على عبّارة إلى ضفة النهر الأخرى.

يمكن لأي شخص أن يقول إن الأسطورة مع كل ما فيها من حسية وملموسية ومرئية ووضوح، لا غنى لها عن شيء ما هو **الانفصال** عن الواقع العادي بطريقة ما، فلعل شيئاً ما في درجات الوجود أسمى وأعمق.

نحن لا نعرف بعد كيف يكون هذا الانفصال، أو ماذا عساه يكون، بيد أننا بتنا نعرف أن ليس فيه ما يشبه انفصال التحليل العلمي عن موضوعه، ولا انفصال الجوهر عن الظاهرة (حين يتقابلان كحقيقتين تؤثر إحداهما في الأخرى سببياً)، ولا، أخيراً، انفصال البدعة الخيالية المبتكرة عن الحقائق التجريبية الموجودة واقعياً. فإذا كان هذا الانفصال خاصية الميتافيزيقا، إذن يمكن القول إن في الميثولوجيا شيئاً ما ميتافيزيقياً. أما إذا كان الجوهري بالنسبة للميتافيزيقا شيء آخر، فإن الميثولوجيا ليست ميتافيزيقا، ولا تكون حتى ميتافيزيقيّة.

ثمة في الميثولوجيا غرابة ما، طرافة ما، لا قَبْلية ما، انفصالية ما عن جريان الظواهر التجريبي. ويبدو أن هذا ما جعل الكثيرين يطابقون بين الميثولوجيا والميتافيزيقا، مع أننا لا نرى، بتاتاً، ما يجيز مثل هذه المطابقة، فكل

ما هناك تشابه بعيد بينهما، تشابه يتجلى في أن الأسطورة تتضمن في ذاتها شيئاً مما هو فوق حسي، يبدو كشيء ما غريب طارئ. ولكن الميتافيزيقا بعيدة عن ذلك كل البعد.

الأسطورة ليست بنية ميتافيزيقية،
إنما هي واقع معيش مخلوق مادياً وحياتياً، وحسياً،
يكون في الوقت ذاته منفصلاً عن سر الظواهر المألوف،
وبالتالي، فهو يتضمن درجات متفاوتة
ومستويات مختلفة من الانفصال.

الهوامش:

---

(1) الميتافيزيقا Metaphysics من الإغريقية Metaphysika (من Meta ta physika) وتعني ما بعد الفيزياء، أو ما وراء الفيزياء [هكذا تُسمّى مؤلفات أرسطو الفلسفية التالية لأعماله حول الفيزياء أو التي تأتي وراءها]. ومن هنا يقال عن الميتافيزيقا الماورائية. ومصطلح ميتافيزيقا يستخدم بمعان مختلفة: 1) في الفلسفة المثالية كمبحث عن الأحوال الروحية للوجود، وعن الأشياء غير المُدركة بالتجربة الحسية (عن الله، والروح و..الخ) الأشياء التي لا تبلغها الحواس ولا يستوعبها إلاّ العقل المتأمل. وقد أُخضعت الميتافيزيقا للاّهوت في العصور الوسطى وصار المصطلح يستخدم بمعنى أنطولوجيا (مبحث الوجود)؛ 2) نقدها في الفلسفة الماركسية كطريقة تفكير مناقضة للجدل تنظر إلى ظواهر الواقع بمعزل عن تطوّرها وعلاقاتها المتبادلة؛ في حالة سكون أو ثبات ولا ترابط، نافية المتناقضات الداخلية كمصدر لتطور الطبيعة والمجتمع؛ 3) أما بالمعنى العام فيستخدم هذا المصطلح للدلالة على الأشياء المُتصورة، الغائمة، الضبابية، غير المحددة (المعجم الموسوعي السوفييتي، الموسوعة الفلسفية، معجم الكلمات الأجنبية في اللغة الروسية). (م)

(2) الصوفية من (Mysticism = سري، باطني، صوفي) وهي ممارسات دينية تهدف إلى التوحّد مع الله عبر الوجد، وكذلك هي محصلة أعمال فلسفية وثيولوجية تنظّر لممارسة الطقوس الصوفية وتتضمن الإيمان بالسر المافوق طبيعي — الإلهي، وبإمكانية التواصل بين الإنسان والعالم الماورائي وبذلك تكون عنصراً أساسياً في كل إيمان ديني وفلسفة مثالية بدءاً من الكونفوشيه والبراهمانية وانتهاءً بالفلسفة الدينية السلافية التي يُعدّ لوسيف واحداً من أهم المطوّرين لها (إلى جانب سولوفيوف وبيردياييف وتروبيتسكوي) (المورد، المعجم الموسوعي السوفييتي، الموسوعة الفلسفية). (م)

(3) الروحانية (أو الروحية) Spiritualism (من اللاتينية Spiritualis — روحي)= اعتقاد فلسفي موضوعي — مثالي ينظر إلى الأرواح كأصول أولى للواقع، كماهيات خاصة بلا أجساد تتواجد بصرف النظر عن المادة، أما كمصطلح فلسفي فأدخل في القرن التاسع عشر من قبل ف. كوزين. وبالتالي فالروحية كمذهب فلسفي تعتقد بالأصل الروحي للعالم وتنظر إلى الماديات كخلائق من الروح — الله. ولذلك يستخدم هذا المصطلح

أحياناً كمواز للمثالية. (المعجم الموسوعي السوفيتي، معجم الكلمات الأجنبية في اللغة الروسية، الموسوعة الفلسفية). (م)

[4] الأرواحية Spiritisme (من اللاتينية Spiritus- روح)= اتجاه صوفي يؤمن بوجود عالم أرواح الموتى وبإمكانية التواصل مع الأرواح عبر طقوس خاصة (كالتنويم المغناطيسي، أو ما يسمّى باستحضار الأرواح). (معجم الكلمات الأجنبية في اللغة الروسية). (م)

[5] الفلسفة العلائية Transcendental(Tra.ıscendentalism) من اللاتينية Transcendo (يتجاوز، يخترق) — Transcendens (الخارج عن الحدود، ما وراء الحدود) وهو ما يقع وراء نطاق الخبرة (ولكن ليس وراء نطاق المعرفة) البشرية. في فلسفة كانط المثالية – الخاص منذ البدء بالحاكمة، وغير المكتسب بالتجربة وغير المشروط بها والسابق لها (من الأشكال العلائية عند كانط: المكان، الزمان، السببية، الضرورة، ومقولات أخرى)، (المعجم اللاتيني الروسي ؛ المورد ؛ معجم الكلمات الأجنبية في اللغة الروسية). وكما ورد في الموسوعة الفلسفية فإن المتعالي الوحيد عند كانط هو المعرفة التي تتناول كُلاً من الأشياء ومنهج إدراكها القَبلي. فالوجود المعروف أو العالم المفارق (للأشياء في ذاتها) الكانطية يقع وراء حدود المعرفة التجريبية. وبالتالي، أرى أن القول بالمعطى المعرفي القَبْلي السابق للتجربة والخارج عنها والذي لا يحتاج إلى تجربة يسمح بترجمة المصطلح (بالفلسفة القَبْلية) التي هي في الموسوعة الفلسفية ــ التي ورد مصطلح العلائية فيها — المعرفة التي يتم التوصل إليها قبل التجربة وباستقلال عنها

[6] الفلسفة المتعالية Trascendent's يأتي المصطلح من أصل لاتيني واحد مع العلائية. وعلى الرغم من أن المورد يترجم Transcendentalism بالفلسفة المتعالية، إلا أن ذلك يأتي مناقضاً لشرحه لها بأنها ما يقع وراء نطاق الخبرة ولكن ليس وراء نطاق المعرفة ويأتي منسجماً مع Trascendent بمعنى الواقع وراء الخبرة (التجربة) والمعرفة، أي المتعالي على الإدراك. فكما جاء في معجم الكلمات الأجنبية في اللغة الروسية: يُقصد بــ Trascendens في الفلسفة المثالية غير القابل للإدراك، الواقع ما وراء التجربة. أي المتمنع عن الوعي أو المتعالي عليه. ولذلك رأيت استخدام مصطلح الفلسفة المتعالية في اختلافها عن الفلسفة العلائية. (م)

[7] التوحد بالجسد والدم: طقس كنسي سري يتحد من خلاله المؤمن عبر الخبز بجسد المسيح وعبر النبيذ بدمه. (أو ما يُسمى بسر المناولة) . (م)



5

الأسطورة والأخطوطة[1] والمجاز

"الأسطورة ليست أخطوطة أو مجازاً"

هذا التحديد يتيح لنا الدخول بتركيز إلى تشريح العلاقة الأسطورية الحقيقية بين الحسي وما فوق الحسي، وهذا لا يعني أننا نصل إلى إجابات عن الأسئلة التي تطرحها هذه العلاقة كلها، إنما نقوم بتحديد مغزاها العام. بيد أننا، هنا، يجب أن نكون على حذر من إطلاق التعميمات خشية الوقوع في استخدام لا نقدي جلف لبعض المفاهيم والمصطلحات الشائعة.

1. يجب قبل كل شيء أن نحدد لأنفسنا ما نعنيه تحت كلمة **مجاز**. ليكن واضحاً من البداية أن المجاز عبارة عن صيغة **معبِّرة**، شكل من أشكال **التعبير**. فماذا نعني بالتعبير؟

من أجل التعبير لا يكون **المعنى** ولا **المفهوم** كافيين بذاتهما، كالعدد، مثلاً. الوجود التعبيري هو دوماً نتاج تركيب شيئين: الأول هو الأكثر خارجية

ووضوحاً، أما الثاني فداخلي مُتضمن ومُتفهَّم (مُدرَك). التعبير دوماً تخليق مركب من شيء ما داخلي وآخر خارجي. وهو تطابق الداخلي مع الخارجي.

لدينا **شيء ما**، مثلاً. حين نتأمل هذا الشيء، لا نتأمله ببساطة كما هو قائماً بذاته، بل حين نحيط به، نحيط بشيء ما آخر معه في عملية لا تنفصل، لذلك فالأول يغدو مجرد وجه يدل على الثاني، يوحي به، **يعبِّر** عنه.

مصطلح "التعبير" ذاته يدل على توجّه الداخلي الفعّال نحو الخارجي، **على تحوّل ذاتي ما فعّال للداخلي إلى خارجي.**

الجهتان متطابقتان كلتاهما إلى درجة العجز التام عن تمييزهما لذلك فالذي يظهر في التعبير، الذي يُرى فيه شيء واحد وحيد غير قابل للتجزيء عددياً، والجهتان مختلفتان بالقدر نفسه، أي إلى درجة التناقض التام، إلى درجةٍ يبدو معها ظاهراً نزوع الشيء إلى إظهار إمكاناته الداخلية حتى يصبح في علاقات أكثر قرباً وحميمية مع الوسط، وأكثر وضوحاً من ناحية المعنى والإدراك. وهكذا يكون التعبير تركيباً تخليقياً من الداخلي والخارجي ومطابقة بينهما، **مطابقة ذاتية تفريقية بين الداخلي والخارجي.**

المجاز وجود **تعبيري**. وهذا يعني أن المجاز بدوره يملك شيئاً ما داخلياً وآخر خارجياً، وبالتالي يمكن العثور على خاصية المجاز بالوقوف على شكل من أشكال العلاقة المتبادلة بين الداخلي والخارجي عموماً.

2. ما هي أشكال هذه العلاقة الممكنة؟ إنها كثيرة جداً. ولكن وفقاً لشيلينغ يمكن الحديث عن ثلاثة أشكال من العلاقات. على ألا يفوتنا أن مصطلحي الـ"داخلي" والـ"خارجي" مصطلحان عامان جداً، ويمكن استبدالهما بآخرين أكثر حصراً وتخصيصاً من وجهة النظر هذه أو تلك.

وهكذا عندما نحن نتحدث عن الـ"خارجي" كتجلٍ للـ"داخلي" نلاحظ أن كل "خارجي" عبارة عن **حادثة خاصة** للـ"داخلي"، وأن الـ"خارجي" يكون بالضبط ذلك الـ"داخلي" الذي ظهر خارجياً. بتعبير آخر، الأكثر "داخلية" هو الأكثر **عمومية**، والأكثر "خارجية" هو الأكثر **خصوصية**. وبصورة موافقة تماماً لما قلناه يمكن أن نقول بأن الأكثر "داخلية" هو الأكثر **تجريداً** والأكثر "خارجية" هو الأكثر **ملموسية**، أو أن الأكثر "داخلية" هو الأكثر **مثالية، معنوية**، والأكثر "خارجية" هو الأكثر **واقعية وتصويرية.**

يمكن العثور على الكثير من هذه التوصيفات التقابلية، بيد أن المهم هنا هو التضاد الأكثر مركزية والأكثر عمومية، الذي يتوضع في أساس التضادات الخاصة كلها. ذلك التضاد المركزي هو الذي سنقوم بمعالجته بغض النظر عن اسمه كائناً ما كان.

أولاً- من الممكن أن يكون هناك تعبير "**الداخلي**" **يرجح فيه على** "**الخارجي**". فماذا يعني ذلك؟ ذلك يعني أننا نلاحظ في الشكل التعبيري ذلك "الداخلي" الذي يتحكم بـ"الخارجي"، وأن الأخير يتواجد، فقط، بالقدر الضروري لظهور "الداخلي" وحده. **العامّ** حاضر، بيد أن التعبير يكون بحيث لا شيء **خاص** يستخدم لفهم هذا العام.

هدف الخاص ينحصر في عرض وتقديم العام، العام **العاري**، الذي بمعناه الذاتي مناقض لكل خاص. هكذا هو، مثلاً، الميكانيزم، كل ميكانيزم. في **الميكانيزم** تظهر الفكرة العامة، أما الخاص كله الذي يتكون منه كالعجلات والبراغي . فلا يضيف جديداً إلى هذه الفكرة. فكرة الميكانيزم لا تصبح أغنى، بأية درجة كانت، جرّاء إضافة مكوناته مفردة أو مجتمعة معاً. ومكونات الميكانيزم المنفصلة، والمجتمعة في فكرة عامة واحدة، تكتسب بطريقة مماثلة هذه الفكرة، بصورة مجردة وعامة تماماً. والفكرة العامة هنا لا تعوّض عن الأجزاء ولا تعبّر عنها كما هي قائمة بذاتها، إنما تكتفي بتقديم **طريقة توحيد** لها. ومن هنا يتأتّى أن الميكانيزم يكون بصورة حتمية أخطوطة. فهو يحقق فكرة غريبة على مادته، وهذه الفكرة التي هي "داخلية" تبقى مجرد طريقة لربط الأجزاء المنفصلة بـ **مخطط عارٍ**.

ذلك هو الشكل التعبيري **الأول – التعبير بالأخطوطة**. ويمكن أن تكون على ثقة تامة بأن **الأسطورة ليست في حال من الأحوال أخطوطة**. فلو كان ا لأمر على هذه الصورة لتحول المثالي ما فوق الحسي في الأسطورة إلى فكرة مجردة، ولبقي مضمونها الحسي غير ذي معنى، ولما أضاف جديداً إلى الفكرة المجردة.

الأسطورة تتحدث باستمرار ليس عن ميكانيزمات، إنما تتحدث عن **عضويات**، بل وأكثر من ذلك، عن **شخصيات**، عن كائنات حية، حيث الشخصيات لا تكون أفكاراً مجردة، ولا طرائق لبناء الحسية وإدراكها، بل

الحسية ذاتها التي تتنفس دفء الحياة وطاقتها. فالمهم هنا أكثر من سواه "الخارجي"، "الملموس"، "الحسي"، "الخاص"، "الواقعي"، "التصويري".

ثانياً- التعبير يمكن أن يكون **مجازاً**. ما نجده هنا علاقة متبادلة عكسية بين "الداخلي" و"الخارجي". **"الخارجي" هنا يرجح على "الداخلي"** و"الواقعي" أغنى من "المثالي" وأكثر أهمية منه.

"الداخلي" و"الفكرة" في الأخطوطة لم يتحدا مع "الخارجي"، مع "الشيء"، ولكن بما أن الأخطوطة تعبير، فإن "الفكرة" "الداخلية" الاستاتية والمعنى يتحولان هنا إلى "طريقة" أو "قانون" لإدراك "الخارج" و"الأشياء" و"الحسيات". هذه هي حدود تعبيرية الأخطوطة.

شيء آخر نجده في المجاز. في المجاز يُقدَّم قبل كل شيء "الخارجي" أو "الصورة"، الظاهرة الحسية، وتلغى استقلالية "الفكرة". بيد أن المجاز تعبير في كل الأحوال، لذلك لا يمكن لـ "الخارج" أن يتواجد فيه على ما هو عليه فحسب. هذا "الخارج" يجب أن يدل بطريقة ما على "الداخل" ويشهد على فكرة ما.

ماذا عساها تكون تلك الفكرة؟ بما أنه ليس هناك تعادل بين الوسطين فمن الطبيعي أن الفكرة لا يمكن أن تُستخلص من وسط التجريدية والعفوية. فهي يجب أن تظهر بلا ظهور، **وتعبِّر عن نفسها كلا معبِّر عنها**. هذا يعني أننا نحصل على "صورة" تُرى فيها الفكرة غير الظاهرة، غير المعبَّر عنها، أي أننا نحصل على "فكرة" على هيئة **صورة توضيحية** عَرَضية بدرجة ما صغرت أم كبرت، وعلى إيضاح غير ضروري البتة للفكرة، إيضاح غير مرتبط جوهرياً بالفكرة ذاتها.

الأمثولة الشعرية هي المثال الأكثر نمطية ووضوحاً عن المجاز الشعري، في أمثولات كريلوف تمارس النملة نشاطها وتتكلم. بيد أن أحداً من القرّاء ولا حتى مؤلف الأمثولة نفسه لا يفكر إطلاقاً بأن النملة يمكن أن تتصرف بهذه الكيفية، ويمكن أن تتحدث، كما هي مصورة في الحكاية الشعرية: الرعاشة "حنين وبيل يثقل على روحها". فمن من قراء الأمثولة يخطر بباله أن يفكر عملياً بأن الرعاشة فعلاً يمكن أن تعاني مثل هذه الانفعالات المعقدة

نستنتج من ذلك أن "الصورة" هنا تعني شيئاً، أما "الفكرة" فتعني شيئاً آخر تماماً. إنهما منفصلتان شيئياً مادياً الواحدة عن الأخرى، رغم ترابطهما بشكل

ما، ترابطا ضروريا للتعبير، وإلا لما كان هناك تعبير. بيد أن الرابطة التي تجمعهما يكون فيها الطرفان – "الفكرة" و"الصورة" في علاقة لا تتداخل فيها واحدتهما بالأخرى بكثافة، إنما "الصورة" تتطابق مع "الفكرة" الخالصة المجردة فحسب، من دون أن تحولها كليا إلى "صورة".

على هكذا فهم مجازي بنيت نظريات ميثولوجية كثيرة، بل ويمكن القول إن نظريات القرن التاسع عشر الميثولوجية المعروفة جميعها تقريبا – "الميثولوجية" والأنتروبولوجية وغيرها عانت من هذا العيب الكبير.

أحال هؤلاء أخيل(2) بطل هوميروس، وأوذيس وغيرهما لسبب ما إلى "ظواهر الطبيعة" المختلفة، وراحوا يرون في كل مكان الشمس شارقة أو غاربة، أو ظواهر جوية ما، ويرون في تلك الصور الميثولوجية تأليها لشخصيات تاريخية معينة. الأبطال الميثولوجيون قدموا في تلك النظريات ليس كأبطال أسطوريين فحسب، إنما حملوا مغزى ما آخر غير مباشر. رأوهم يرمزون إلى واقع آخر أكثر أهمية، إلى واقع مدرك، قائلين بأنهم لم يكونوا أنفسهم واقعا عمليا أصيلا كاملا.

هذه القراءة المجازية لا تلائم الأسطورة على الإطلاق. فلا بد من أن نتذكر، مرة وإلى الأبد، أن الواقع الأسطوري واقع عملي أصيل وليس واقعا **مجازيا أو استعاريا**، واقع حقيقي مستقل، وعلينا أن نفهمه قائما بذاته عفويا **وحرفيا** كما هو تماما.

المجاز كائنا ما كان لا يفيد في شيء هنا. المجاز دوما لا توازن مبدئي بين المعين والمعين. الصورة في المجاز دائما أكبر من الفكرة. الصورة فيه مرسومة وملونة أما الفكرة فمجردة وغير ظاهرة.

لكي نفهم مغزى الصورة والغرض منها لا يكفي أن ننظر إليها هكذا قائمة بذاتها، بل لا بد لتحقيق ذلك من إدراك إضافة ما أخرى، ثقل خاص مجرد. الرؤية في الأسطورة مباشرة، وتكون بالضبط ذلك الذي تعنيه: غضب أخيل هو غضب أخيل وليس شيئا آخر سواه، نرسيس(3) هو تماما ذلك الشاب الواقعي الحقيقي نرسيس، الذي كان، بالفعل، معشوق العذراوات، والذي مات، فعلا، بعد ذلك هائما بصورته المنعكسة على صفحة الماء.

وإن يكن هناك مجاز في تلك الأساطير، فلا بد أولا من تأكيد واقعية الصورة الأسطورية، واقعية حرفية حقيقية، وليس غير مباشرة. وبعد ذلك يمكن طرح المسائل المجازية.

ثالثاً– يمكن أن يكون التعبير رمزاً. وهنا، بما يعاكس الأخطوطة والمجاز، نجد **التوازن التام بين "الداخلي" و"الخارجي"، بين الفكرة والصورة، بين "المثالي" و"الواقعي"**.

ليس هناك في "الصورة" شيء إلاّ ومن شأنه أن يكون في "الفكرة". فـ"الفكرة" ليست بتاتاً، أكثر من "عامة" في علاقتها بـ"الصورة"، و"الصورة" لا تتعدى أن تكون "خاصة" في علاقتها بـ"الفكرة". "الفكرة" ليس فقط يتم تصوّرها كمفهوم مجرد، إنما هي معطاة بدرجة ملموسة، وحسية وبوضوح، أما "الصورة" فتنطق بـ"الفكرة" المعبَّر عنها، وليس بـ"الفكرة" فحسب.

يكفي تأمل "الصورة" نفسها، فقط، ووسائل "الصورة" خالصة، فحسب، للإحاطة بـ"الفكرة".

إذا كانت "الفكرة" في الأخطوطة متطابقة مع "الظاهرة" بحيث تتبع الثانية الأولى آلياً، من دون أن تضيف جديداً، وهذا يعني أن "الفكرة" تتطابق مع "لا فكرة" خالصة، مع "صورة" فـ"الظاهرة" و"الصورة" في المجاز تتطابقان مع "الفكرة" بحيث تتبع الأخيرة "الظاهرة" آلياً، غير آتية بجديد، أي أن "الظاهرة" تتطابق مع "فكرة" "لا ظاهرة" مجردة، خالصة، مع "لا صورة".

أمّا في الرمز فـ"الفكرة" تأتي بجديد إلى "الصورة"، و"الصورة" بدورها تحمل جديداً إلى "الفكرة" لا قبل لها به، و"الفكرة" تتطابق مع **حاصل تطابق "الصورة" و"الفكرة"** وليس مع "التصويرية" البسيطة، كما أن "الصورة" تتطابق ليس مع "فكرة" بسيطة مجردة، إنما مع **حاصل تطابق "الفكرة" و"الصورة"**.

"لا فرق" في الرمز من أين نبدأ، فلا يمكن رؤية "فكرة" بلا "صورة" ولا "صورة" بلا "فكرة". فالرمز واقع مستقل، مع أن ذلك يعني تلاقي وجود من نوعين مختلفين إلاّ أنهما مقدمان في حالة **لا تمايز مطلق**، فلذلك لا يمكن القول أين "الفكرة" وأين "الشيء". **هذا لا يعني، طبعاً، أن "الصورة" لا تتمايز عن "الفكرة" في الرمز**. إنما هما بالتأكيد يتمايزان، وإلاّ لما كان الرمز تعبيراً، بيد أنهما يتمايزان بحيث تكون نقطة تطابقهما المطلق ظاهرة، ووسط تطابقهما مرئياً.

وصلنا إلى نقطة لابد عندها من رسم حد أكثر دقة بين الرمز من جهة والأخطوطة والمجاز من جهة أخرى. لنتذكر أن ذينك الشكلين الأخيرين،

يتضمنان بالضرورة كشكلين تعبيريين تطابق "الداخلي" مع "الخارجي" و"الفكرة" مع "الصورة" و"العام" مع "الخاص" الفردي. فـ"الخارجي" في أي تعبير ليس هو ببساطة شيئاً ما معطى حَرْفياً وبصورة مستقلة إنما هو يؤخذ بـالضبط كـظهور لـ"الداخلي" أي من خلاله يمكن الحكم على "الداخلي"، وبالتالي فإن هـذا "الداخلي" مُتَضمَّن بالضرورة بصورةٍ ما، في "الخارجي" ويتطابق معه.

من هنا يبدو واضحاً أن المسألة فيما يخص الرمز لا تتعلق بتطابق "الداخلي" مع "الخارجي" (فهو تطابق قائم في كل تعبير). **إنما في السؤال عمّا يتطابق ومع ما يتطابق بالضبط**، أي، بتعبير آخر، أية "فكرة" مع أية "ظاهرة" تتطابق.

المسألة في أن كلا من "الداخلي" و"الخارجي" يتضمن في ذاته انقساماً إلى "داخلي" و"خارجي"، إلى "فحوى" و"ظاهرة"، أو إلى "فكرة" و"صورة". أي أن هناك "داخلي" فيه طبقات مختلفة من "الداخلي"، أي قبل كل شيء "الداخلي" كواقعة -ظاهرةُ "الداخلي"، والداخلي كمعنى- فكرةُ "الداخلي"، وهناك "الخارجي" الذي يتضمن بدوره، طبقات مختلفة من "الخارجي"، أي قبل كل شيء "الخارجي" كواقعة - ظاهرةُ "الخارجي"، و"الخارجي" كمعنى- فكرةُ "الخارجي".

لنتناول "الخارجي" مثلاً. الرسم الجيومتري هو "خارجي" و"ملموس" بدرجة أكبر مقارنة بالرقم المجرد. بيد أن العجلة المصنوعة من الخشب أو الحديد هي شيء "خارجي" و"ملموس" أكثر من الدائرة الجيومترية المرسومة. وبالتالي تبدو طبقات الخارج المختلفة واضحة بذاتها. الشيء نفسه يمكن قوله أيضاً عن "الداخلي". المفهوم المجرد أمر والصورة الذهنية عنه أمر آخر، وكلاهما غير حسي، بيد أنهما يمثلان درجات مختلفة من "المثالي" و"الداخلي".

وهكذا: 1) للوجود طبقتان علاقة الواحدة منهما بالأخرى كعلاقة الفكرة بالظاهرة، 2) لكل منهما فكرتها وظاهرتها، 3) هاتان الطبقتان تدخلان معاً في تطابق وتركيب تخليقي، 4) في هذه المطابقة تبدو ممكنة تراكيب كل نقطة من إحدى الطبقتين مع ما يناسبها من الطبقة الثانية.

فما هي نقاط كل من أنماط التعبير الثلاثة التي تدخل في التطابق؟

نأخذ مثالاً، واضحاً للعيان، من الأمثولة يقنع بأن نقل المعنى يؤخذ بعين الاعتبار في المجاز. أي أن ما يؤخذ من "الفكرة" الداخلة في تركيب مع "الصورة" في المجاز **جهة** "**واحدة**" "**جهة المعنى**" "**المجردة**". ليس "الفكرة" كلها

و"الجوهر" كله يتطابقان مع الشيء، إنما الذي يتطابق هو الطرف المدلولي، بل المدلولي المجرد.

وهكذا، ففي المجاز يجري تركيب طبقة معنى "الفكرة" "الداخلية" مع الطبقة الدلالية أو تعبيرية "الشيء" "الخارجي". والأمر نفسه يتم في الأخطوطة. فمن خلال مثال الميكانيزم يمكن لنا أن نقتنع بأن ما يؤخذ في "الفكرة" هو أيضاً، طرف المعنى – الحقيقة، وليس الحقيقة المجردة فقط، إنما المعبّر عنها (إذ إن الأخطوطة عبارة عن طريقة بناء وإدراك، ويمكن شرحها بأنها رسم دلالي ما محدد لسير الأشياء والظواهر التابعة له)، بيد أن ما يؤخذ هنا ليس حقيقة "الفكرة" و "الداخلي".

كل ما يلزم الميكانيزم من الفكرة هو مبدأ البناء فحسب، وليس وجودها المستقل المكتمل بذاته. لذلك، فإذا كان المعنى المجرد في المجاز – فكرة "الداخلي" يتطابق مع فكرة "الخارجي" المعبّر عنها ففي الأخطوطة فكرة "الداخلي" المعبَّر عنها. تتراكب مع المعنى المجرد ومع فكرة "الخارجي" أمّا في الرمز فواقعة "الداخلي" نفسها تتطابق مع واقعة "الخارجي" بالذات. **فالتطابق بين "الفكرة" و "الشيء" هنا ليس فقط دلالياً، بل ومادياً وواقعياً.**

يغدو ذلك معروضاً على خلفية من الأمثلة، غاية في الوضوح والإقناع فإذا كان الميكانيزم أخطوطياً، فكل عضوية حية رمزية. لماذا؟ لأن الشيء لا يكون سوى ذاته.

الفكرة في الميكانيزم معطاة كمنى مجرد ومعبّر عنه تجريدياً، وهي ليست معطاة مادياً. لكي نحصل على ساعة، لا بد من أن يصنعها واحد ما، وليس هي نفسها تصنع نفسها. لو أن الساعة ظهرت وتحققت بوسائلها الذاتية، لعنى ذلك أن فكرتها معطاة فيها ليس تجريدياً إنما **واقعياً**، ولكانت عندئذٍ عضوية حية. **العضوية تعني ذلك الشيء الذي تكونه واقعياً بذاتها، وليس شيئاً آخر.** فكرة العضوية، بالطبع، تختلف عن العضوية ذاتها، بيد أن العضوية تكون ما هي عليه لذلك السبب بالذات، المتمثّل في أن الفكرة المجردة عنها معطاة في **تطابقها المادي معها.** فكرة العضوية مختلفة عن العضوية ذاتها، لكنها في الوقت ذاته **لا تقبل الانفصال** عنها إطلاقاً. كذلك فكرة الميكانيزم مختلفة عن الميكانيزم ذاته، لكنها منفصلة عنه، لأن الميكانيزم معها ومن دونها يكون مادة ميتة من خشب

أو معدن أو زجاج... الخ. فكرة الميكانيزم كفكرة غير مادية، مجردة، لا تغيّر المادة الميتة في الجوهر.

لنقارن من جهة أخرى الرمز مع المجاز. ها هي ديَكة الأمثولة والدجاجات والخيول والأسود والثعالب.. الخ. ليس هناك من يؤمن ولو للحظة واحدة بواقعية الكلمات المنسوبة إليها، وبتصرفاتها الواعية، وبمحاكماتها الفلسفية. هذا مجاز كما سبق وذكرنا، ولكن ها هو زيربيروس[4] حارس بوابة الآيد، وها هو أحد خيول[5] أخيل يتحدث فجأة بصوت بشري متنبئاً لسيدة بموت قريب ؛ وها هي العصافير المتنبئة سيرين والكونوست وهامايونغ[6]. هذه كلها تتعدى الأمثولة. مؤلفو تلك الشخصيات الأسطورية تعاملوا معها كشخصيات واقعية، كشخصيات يجب فهمها حرفياً وتقبلها كعضويات حية. هكذا، أيضاً، يمكن أن نقيم علاقة بين الفن والحياة – الفن مجازي مقارنة بالحياة. فالممثل، مثلاً، يُجسِّد على الخشبة، ما لا يكونه هو بالذات في الواقع. هو في الواقع شيبكين أو موتشالوف، لكنه يمثّل ليبدو كهاملت أو إيفان الرهيب[7]. لذلك فالمسرح مجازي. وهذا، بالطبع، لا يعيق المسرح، أو الفن من أن يكون في **ذاته** رمزياً.

الفن **بذاته** رمزي، ويجب أن يكون رمزياً، أو يكون على درجة ما من الرمزية. بيد أن الفن يكون بالمقارنة مع الحياة الواقعية مجازي. الحياة، بدورها، بحكم طبيعتها، رمزية، فنحن نكون ذلك الذي نعيشه. المسرح مجازي، غير أن اللاهوت مثلاً رمزي، فالناس هنا لا يؤدون تمثيلية الصلاة، إنما هم في الواقع يصلّون. وأفعال أخرى غير الصلاة لا تمثّل تمثيلاً هنا بل تعاش واقعياً.

انطلاقاً من ذلك يمكن رسم حد فاصل بين الأرثوذكسية والبروتستانتية. فالمذهب البروتستانتي عن المنكونات مجازي، أما الأرثوذكسي فرمزي. الذي هناك مجرد استحضار لذكريات جليلة عن قدرات الإله، أما الذي هنا فانبعاث واقعي لها، وحتى من دون القدسية غالباً.

3. وهكذا، فالأسطورة ليست أخطوطة ولا مجازاً، ولكنها رمز. ولكن، يجب ألا ننسى أن الطبقة الرمزية في الأسطورة يمكن أن تكون غاية في التعقيد. لن أخوض هنا في تفصيلات مثل هذه الدراسة التي هي على الرغم من متعة البحث فيها، مستقلة تماماً عن الرمز، وهي معالجة في عمل آخر لي. ولكن ذلك كله لا يعفيني من أن أبيّن، حتى في هذا العرض المختصر، أن مفهوم الرمز نسبي تماماً، أي **أن الشكل التعبيري المحدَّد هو رمز فقط في**

علاقته بشيء ما آخر. وهذا مهم، **لأن شكلاً تعبيرياً واحداً، بالنظر إلى طريقة تعالقه مع الأشكال الأخرى التعبيرية المعنوية أو المادية يمكن أن يكون رمزاً، وأخطوطة، ومجازاً في الوقت نفسه.** لذلك فإن تحليل أسطورة ما يجب أن يكشف ذلك الذي يكون فيها رمزاً، والذي يكرن أخطوطة، أو مجازاً، ومن أية وجهة نظر هو كذلك.

وهكذا، فإن يكن الأسد مجازاً عن القوة الأبيّة والعظمة، والثعلب مجازاً عن الحيلة، فلا شيء يعيق أن تكون الأسود والثعالب المجازية بمنتهى المباشرة الرمزية والوضوح. تبلغ هذه الدرجة أيضاً الأمثولات المؤلفة على قواعد أخلاقية راسخة.

حياة بوشكين[8] وموته يمكن مقارنتهما بغابة قاومت طويلاً مدافعة عن وجودها، لكنها لم تتحمل الصراع مع الخريف فماتت في نهاية المطاف. بيد أن هذا لم يعق كولتسوف[9] من تقديم صورة رائعة عن الغابة في قصيدته الشهيرة، (الغابة) التي تحمل هنا دلالة مستقلة تماماً فنية ورمزية للغاية. وها هو تشايكوفسكي[10] يصور في عمله الشهير "ذكرى الممثل العظيم" سلسلة لوحات من حياة روبينشتين[11]. لكن هذا العمل الرائع ثمين بذاته، بمعزل عن أي مجاز. فلو أزحنا جانباً بوشكين من قصيدة كولتسوف، وروبينشتين من عمل تشايكوفسكي، فلن يفقد ذانك العملان شيئاً من فنيتهما أو رمزيتهما. وهذا يعني أن شكلاً واحداً يمكن أن يكون رمزياً ومجازياً في آن معاً. فلو نظرنا إليه بذاته لرأينا أنه رمزي، أما لو نظرنا إليه في علاقته بفكرة أخرى فلوجدنا أنه مجازي. وهو إضافة إلى هذا وذاك يمكن أن يكون أخطوطة.

وهكذا، فإن أية عضوية، كما سبق وذكرنا، رمزية. ولكنها رمزية فقط بذاتها، من وجهة نظر الفكرة الموضوعة **فيها بالذات.** أما بالنظر إليها من وجهة نظر الفكرة فتصبح أخطوطة.

الكائن الحي كما هو مرسوم في أطلس التشريح عبارة عن أخطوطة، فهو مأخوذ هنا ليس بكليته الحية المستقلة، إنما كتركيب ميكانيكي ما يناسب جنس الفكرة.

"الزهرة الزرقاء" بالنسبة لنوفاليس[12] رمز صوفي، أما بالنسبة لمحب عادي للأزهار، فهي ببساطة عضو نباتي محدد، أي أنها رمز؛ أما في القصة حيث

تتعالق مع غيرها من الشخصيات قليلاً أو كثيراً فهي مجاز؛ وهي غير ذلـــك، أخيراً، بالنسبة لعالم النبات فهي هنا أخطوطة. لذلك فإن الأسطورة، مأخوذة من وجهة نظر طبيعتها الرمزية، يمكن أن تكون في الوقت نفسه رمزاً أو مجـــازاً. وليس ذلك فحسب، بل ويمكن أن تكون **رمزاً مضاعفـــاً**. "امـــرأة – القيامـــة – المتسربلة بالشمس" (يوحنا اللاهوتي 12:1) هي أولاً، وقبل كل شيء **رمز مـــن الدرجة الأولى**، فهي بالنسبة لمؤلف هذه الأسطورة واقع حي ومباشر، وهكـــذا يجب أن تفهم حرفياً. وهي، ثانياً، **رمز من الدرجة الثانيـــة**، فبالإضافـــة إلـــى الأهمية التصويرية المباشرة، يشير هذا الرمز إلى دلالة أخرى هـــي بدورهـــا رمز.

وهكذا، فإذا كان الحديث يدور عن الكنيسة، فإن هذه الأخيرة شيء رمـــزي من دون شك، أما نحن فنرى في هذه الصورة مستويين رمزيين في الأقل.

الطبقتان (أو أكثر) الرمزيتان يمكن أن تكون واحدتهما مترابطة بـــالأخرى رمزياً أيضاً؛ ويمكن أن تترابطا مجازياً، وكذلك أخطوطياً. وهذه مسألة تتعلـــق بتحليل كل أسطورة من الأساطير بصورة مستقلة.

ما نلاحظه فقط أن الوحدة الجامعة لأساطير الخلق والقيامة لا تقول شيئاً بعد عن مجازيتها. فمثلاً، غالباً ما يطلقون صفة **المجازية** على الأفلاطونية الجديـــدة والتصورات الأورفية[13] عن نشأة الكون أو أساطير القيامة. كما يفكرون بـــأن نشأة الكون، والعمليات الكونية ونهاية العالم في خاتم نيبيلونغ"[14] لفاغنر هـــي أيضاً مجاز، وهذا ليس صحيحاً على الإطلاق.

في حقيقة الأمر، صور الأبطال في جميع تلك الأساطير خُصت بقوة تعميـــم عظيمة. وهكذا، ففي فودان[15] يدرك الأس الكوني البدئـــي ذاتـــه، أمـــا مقتـــل فولهال[16] فهو مقتل العالم كله.. الخ. لكن يجب ألا يغيب عن أذهاننا أن الحديث هنا لا يدور عن شيء آخر سوى عن الأسس الكونية البدئية، عن العالم قائمـــاً بذاته، عن نشأته ونهايته..الخ.

لو أن شخصية ما عادية أُخذت من الحياة اليومية، وصـــوّرت، وخُصّـــت بوظائف كونية ما، لكان الحديث ممكناً عن المجاز. ولكن حتى لو قارنا ذلـــك بـــ"أحد ما في الرمادي"[17] عند أندرييف لما استطعنا أن نقول ذلك بثقة تامة.

في أساطير التكوين ونهاية العالم، البطل هو الكون أو عناصره الأساســـية، مبادئه الأم وعناصره. العماء، أوران، غيا (الأرض)، كرون (الزمن)، زفـــس

و(السبعة الملائكة، جامات غضب الإله) (يوحنا اللاهوتي، 7:15) و(الزانية العظيمة الجالسة على المياه الكثيرة) (يوحنا اللاهوتي 1:17) والراين، وذهب الراين[18]، والدولاب[19]، وفودان، وبرينغيلد[20]، وفولهال وغيرهم... وما هؤلاء جميعاً إلا الكون ذاته والتاريخ الكوني نفسه، ولذلك فليست هناك أية حاجة إلى أي فهم مجازي لهذه المبادئ الكونية، إذا كنا نفهمها كمبادئ كونية. فالحديث إنما يدور هنا بالضبط عن مصير العالم. ولذلك فتلك الشخصيات الأسطورية جميعها رموز، وليست صوراً مجازية، وهي عدا عن ذلك رموز من الدرجة الثانية (أو أكثر). فهنا توجد طبقتان (أو أكثر) رمزيتان مترابطتان معاً ترابطاً رمزياً.

4.أ) لا مفرّ، كما أجد، من سوق أمثلة أخرى عن أسطرة الضوء رمزياً، وأسطرة الألوان، وأسطرة ظواهر الطبيعة المرئية عموماً، كيلا تبدو غريبة الشروط التي أفترضها في الأسطرة. لنأخذ **الألوان** العادية المحيطة بنا. ما سأقوله عنها الآن ليس اختلاقاً بحال من الأحوال، إنما هو نتيجة إدراك حسي عادي تماماً لها. الناس، وبخاصة العلماء يفكرون بأن الألوان الواقعية لا تتعدى أن تكون تلك الألوان التي يتم الحديث عنها في كتب الفيزياء أو الكيمياء. أما في واقع الحال، فما يقال عن اللون في الفيزياء، وخاصة ما يرد من نظريات ومعادلات مختلفة عن حركة الضوء واللون، بعيد كل البعد عن الإدراك الحسي الحي. فما هو، مثلاً، اللون الأصفر؟ أن تقول: "أنا أرى لوناً أصفر" –هذا يعني أن تنطق بشيء ما مجرد وميت. أما ما يتعلق بي شخصياً، فأنا مثلاً، لا أرى على الإطلاق اللون الأصفر **فحسب**.

"الأصفر في قمة نقاوته ذو طبيعة مضيئة دائماً، ويتميز بالوضوح، وبالفرح، وبالفتنة الرقيقة". اللون الأصفر يترك انطباعاً دافئاً، ويستحضر مزاجاً ينشي الروح.

انظروا عبر زجاج أصفر إلى الخارج ي يوم شتائي رمادي. "تبتهج المحاجر، ينشرح القلب، يعم الضوء الروح، كما لو أن موجة دفء عامر تغمرك وأنت تنظر". اللون الأصفر، لون أثاث جيد، للستائر، ولورق الجدران، وللفساتين. بريق الأصفر على الحرير يترك انطباعاً بالرفاه والنبل. وعلى العكس من ذلك تجد الأصفر الكامد يترك انطباعاً مزعجاً وكأن شيئاً ما متسخاً

هناك. وكم هو غير مريح، أيضاً، لون الكبريت الأصفر المائل للخضرة، سواء كان على الجوخ أو اللباد. إنه يحيل الأصفر من لون فرح إلى ما يكاد يكون لون قرف وامتعاض. "وهكذا، بات ممكناً ظهور القبعات الصفراء على رؤوس المفلسين، والدوائر الصفر على معاطف اليهود".

إذا كان الفاتح سمة الأصفر، فالغامق سمة **الأزرق**. اللون الأزرق "فيه فتنة ما". "في تأملك للأزرق تعيش حالة تناقض بين الهيجان والسكينة". "تتأمل السماء الزرقاء العالية، الجبال الزرقاء البعيدة، نراها تنأى عنا، فالسطوح الزرق عموماً تبدو كأنها تسبح مبتعدة عنك وأنت تنظر إليها. فكما لو أننا نتابع بغبطة شيئاً ما مريحاً ينزلق مبتعداً عنا، هكذا نحن حين ننظر راغبين إلى الأزرق ليس لأنه يخترق دواخلنا، إنما لأنه يشدنا إليه. الأزرق يمنحنا شعورا بالبرودة، يذكّرنا بالظلّ". "الغرف المطلية بطيوف زرق تبدو كما لو أنها أرحب، غير أنها تبدو في الوقت نفسه فارغة وباردة. أما الزجاج الأزرق اللون فيضفي على الأشياء ضوءاً كئيباً".

في اللون **البنفسجي** هناك شيء ما حي أيضاً، ولكنه خالٍ من الفرح. هناك فعالية كامنة ما في هذا اللون ينمو القلق بازديادها. "ورق الجدران ذو اللون الأزرق المحمر، أي البنفسجي لا يطاق. ولهذا السبب ترى البنفسجي عندما يُستخدم في الملابس يستعملونه على شكل شرائط أو أشكال تزيينية أخرى، أي يستعملونه متقطعاً، متخللاً فاتحاً لتخيف وطأته، وحتى في هذه الحالة تراه يترك أثراً خاصاً للغاية ناجماً عن طبيعته". "أما ما يتعلق باللاهوت الذي واءم لنفسه هذا اللون القلق، فيمكن على الأرجح ملاحظة النزوع إلى الأرجواني بقوة مع تصاعد القلق أكثر فأكثر".

أسطرة اللون **الأحمر** معروفة للجميع. فطبيعة هذا اللون المثيرة المهيِّجة لا تحتاج إلى إدراك. الأرجواني - إنه ذلك اللون الذي كان ينزع إليه القادة الحقيقيون، والمجرمون على الدوام.

"عندما تكون الأرض مضاءة جيداً، وتنظر إليها عبر زجاج أرجواني تراها مكتسية بلون مخيف. مثل هذا اللون يجب أن يغمر الأرض والسماء يوم القيامة".

على خلفية اللون **الأخضر** نشعر بالراحة، ونتنفس بعمق "لا تريد أن تسير في الطبيعة، وليس بإمكانك أن تتنزه فيها، فتقوم بتغطية جدران غرفتك، التي تمضي معظم أوقاتك فيها، بورق جدران أخضر اللون".

من الممكن لنا أن نعرض ميثولوجيا واقعية خاصة بكل لون من الألوان بتفصيل شديد، بيد أن هذا لا يقع في حقل اهتمامنا، الآن خاصة. ألا تكفي إشارة عابرة إلى أهمية استخدام الألوان في حياة الشعوب.

"أناس الطبيعة، غير المتحضرين، والأطفال يُبدون ميلاً أكبر إلى اللون في طاقته العظمى، وهذا يعني الميل بخاصة إلى الأحمر المصفر. كما يلاحظ لديهم ميل إلى المبرقش". "شعوب جنوب أوروبا يرتدون ملابس ذات ألوان جدّ حيّة. أقمشة الحرير المنخفضة الأسعار عندهم تلائم مثل هذه الميول. يمكن أيضاً، أن نقول إن النساء في صدرياتهن الفاقعة الألوان وشرائطهن الملونة يبدين أكثر انسجاماً مع ألوان الطبيعة، بعيداً عن حالة إعتام ألوان السماء والأرض الزاهية بطبيعتها".

"الأمم الحية النشطة كالفرنسيين، ترى الناس فيها وبخاصة النشطاء منهم يحبون الألوان الفعالة، أما المعتدلون كالإنكليز والألمان فيفضلون اللون القشي أو الأصفر – الميت، الذي يرتدون معه لوناً أزرقاً عامقاً".

"للصبا الأنثوي لونه الزهري والفيروزي، وللشيخوخة المؤنثة لونها البنفسجي والأخضر الغامق. الشقراوات يملن إلى البنفسجي والأصفر الفاتح، أما السمراوات فتجد لديهن ميلاً إلى الأزرق والأصفر المائل إلى الحمرة، وهذا ميل صحيح تماماً. الأباطرة الرومان كان لديهم ولع خاص بالأرجواني. لباس الإمبراطور الصيني كان بلون برتقالي مُطعَّم بالأرجواني. أما اللون الأصفر الليموني فكان يحق للخدم وللكهان أن يرتدوه". "فيما يتعلق بنظرة المتعلمين إلى الألوان يلاحظ شذوذ خاص، وهو يعود غالباً إلى عدم الثقة بالذوق الشخصي الذي يركن إلى العدم. النساء الآن تراهن بالأبيض، أما الرجال فبالأسود في معظم الأحيان"[21].

ب) نجد أيضاً تأملات ميثولوجية – رمزية ملفتة جداً حول اللون عند فلورينسكي. الضوء بحد ذاته غير قابل للتقسيم، متجانس، وغير متقطع. بتأملنا للشمس عند خط الأفق نحن "نرى الضوء، الضوء فقط، الضوء الواحد للشمس الواحدة". "تلونات الضوء المختلفة، طيوفه ليست سمة خاصة به، إنما هي نتاج علاقته بالوسط الأرضي، وربما، أيضاً، بالوسط السماوي الذي ينتشر فيه هذا الضوء الواحد". "تلك الألوان الزاهية التي تزين قبة السماء لا تتعدى أن تكون

طريقة تعالق متبادلة بين الضوء غير القابل للانقسام وانقسامية المادة: يمكننا القول إن تلون ضوء الشمس هو ذلك العَرَض الثانوي، هو تلك الصيغة من التحوير التي تضيف إلى ضوء الشمس غبار الأرض، غبار الأرض البالغ الدقة، وربما أيضاً غبار السماء الأدق.

اللونان البنفسجي والسماوي – إنهما عتمة الفراغ، لكنها العتمة المخفَّفة ببريق شفوف للغبار الجوي اللامتناهي الدقة، المنثور عليها. حين تقول إننا نرى اللون البنفسجي، أو لازوردية قبة السماء، فهذا يعني أننا نرى الظلمة، ظلمة الفراغ المطلقة، التي لا تضاء ولا تصدر أي ضوء، نراها ليس ذاتها، إنما نرى الغبار المتناثر البالغ الدقة المضاء بأشعة الشمس.

اللونان الأحمر والزهري – هما أيضاً ذلك الغبار نفسه، لكنه الغبار الذي يُرى ليس في مواجهة الضوء، إنما من جانبه، غير مُخفِفٍ العتم بإضاءته الفراغ بين الكواكب، غير كاشف العتمة بالضوء، إنما على العكس من ذلك آخذاً بعض الضوء، حاجباً الضوء عن العين، بوقوفه بين الضوء والعين، مضيفاً إلى الضوء لا مضوائية العتمة.

وأخيراً، يأتي اللون الأخضر بالاتجاه الشاقولي، خضرة السمت، التي هي توازن الضوء والعتم، إنارة من الجانب لذرات الغبار، تضوّء كما لو لنصف كرة كل ذرة من ذرات الغبار، بحيث يمكن أن تقول عن كل منها إنها قاتمة على خلفية فاتحة، وفاتحة، في الوقت نفسه، على خلفية قاتمة. اللون الأخضر فوق الرأس هو لا ضوء ولا عتمة". "فقط، من خلال العلاقة المشتركة بين الأساسين يمكننا أن نستنتج أن صوفيا ليست هي الضوء، إنما هي إضافة خاملة إليه، والضوء ليس هو صوفيا، إنما هو ما يضيئها. هذه العلاقة تحدد التضوّء.

حين صوفيا تتأمل كناتج إبداع إلهي، كأول مضغة وجود، مستقلة نسبياً عن الله، كعتمة العدم النازعة إلى الأمام للقاء الضوء، أي حين هي تُتأمل من الله باتجاه العدم تبدو سماوية أو بنفسجية. وعلى العكس من ذلك، حيث هي تُتأمل كنتيجة خلق إلهي، كجزء من الضوء الإلهي لا ينفصل عنه، كموجة جبهية من الطاقة الإلهية، كقوة إلهية مندفعة للتغلب على العتم، أي حين صوفيا تُتأمل من الخليقة باتجاه الله تبدو زهرية اللون أو حمراء. زهرية أو حمراء تبدو كصورة إلهية للخلق، كتأثير الله في الأرض، كما هو "الطيف الزهري" الذي صلى له

فلاديمير سولوفيوف. بمقابل ذلك تتراءى كروح كونية سماوية أو بنفسجية، كجوهر العالم الروحي، كغطاء سماوي، يستر الطبيعة.

أما في رؤيا فياتشسلاف إيفانوف فتبدو كمنطلق لأحاسيسنا، عبر نظرة صوفية تغوص في أعماق الذات: روحنا، ألماظة سماوية.

وأخيراً، هناك اتجاه ميتافيزيقي، ثالث، ليس إلى الضوء وليس عن الضوء – صوفيا باتجاه الله، خارج التحديد، وحتى خارج تحديدها الذاتي. إنه ذلك الجانب الروحي للوجود، بل ويصح القول، الجانب الفردوسي، الذي ليس فيه، بعد، إدراك للخير والشر، وليس فيه، بعد، نزوع مباشر لا إلى الله ولا عن الله، لأن الاتجاهات نفسها غير موجودة فيه بعد، فكل ما فيه حركة حول الله، فحسب، لعب حر أمام الوجه الإلهي، كما هو حال الأفاعي الخضر المذهبة عند هوفمان[22]، وكما هو حال لوياثان[23] "خالقه الرب يقذعه (أي يلاعبه)"، كالبحر يلهو على الشمس.

تلك أيضاً صوفيا، لكنها صوفيا مأخوذة من زاوية أخرى. صوفيا تلك، جهة صوفيا تلك تتراءى بلون أخضر – مذهّب وزمردي – شفاف. إنه ذلك الوجه الذي أرسل أشعته، لكنه لم يعثر على انعكاس لذاته في جواهر ليرمونتوف البدئية[24].

ثلاثة أوجه أساسية للخلق تحدد الثلاثة ألوان الأساسية لرمزية اللون، أما الألوان المتبقية، فتنحصر أهميتها في كونها ألوان بينية. بيد أن الألوان، كائناً ما كان تنوعها، جميعها تتحدث عن علاقة، وإن تكن متباينة، إلاّ أنها علاقة صوفيا نفسها بذلك الضوء السماوي الواحد.

الشمس، والغبار اللامُتناهي الدقة، وظلام الفراغ في العالم المحسوس، والله، وصوفيا، والظلام الدامس، ظلام اللاوجود الميتافيزيقي في العالم الروحي – تلك هي البدايات التي تشترط تنوع الألوان هنا أيضاً، كما هناك حيث التناسب الكلي فيما بينها"[25].

ج) أنا أؤكد أن الميثولوجيا الرمزية المطروحة من زاوية التفسير تلك (وهي واحدة على أية حال عند غوته وفلورينسكي) رمزية بكليتها، كونها مبنية على التوصيف الحسي لكل لون على حدة. وكل ما يمكن قوله في مواجهة هذا القول إن هذا التوصيف ليس حتمياً، وإنه ذاتي ويتعلق بالميول الشخصية. أما كونه

غير حتمي فيمكن للوعي الميتافيزيقي – التجريدي الجاف والميت أن يؤكد ذلك فقط. **لا أحد يدرك اللون حسياً بمعزل عن هذه الانطباعات أو مثيلاتها في أي مكان.**

اللون النقي هو لا أكثر من تجريد لا وجود له، وهو قائم فقط بالنسبة لأولئك الذين لم يألفوا رؤية الحياة على ما هي عليه، وما زالوا يعيشون تخيلاتهم. أما ما يتعلق بكون تلك التوصيفات مرتبطة بأهواء شخصية، فهي كذلك فقط لأن قليلاً جداً من الناس وضعوا نصب أعينهم هدف دراسة الألوان في الظاهرة الحياتية الكلية.

طبيعي أن درجة ما من التعسف ممكنة الحضور ريثما يكون العلم قد جمع مادة ظاهراتية (فينومينولوجية) و سيكولوجية وأثنوغرافية، أخضعت جيداً للمعالجة.

وأخيراً، من السخف توجيه تهمة الذاتية إلى تلك التوصيفات. يفكرون بأن طابع الإثارة في اللون الأحمر انفعال ذاتي (كونه ليس واقعياً)، أما حركات الوسط التذبذبية المنتجة للون الأحمر فموضوعية. لماذا؟ ما الذي يجعل واحدة منهما ترجح على الأخرى؟ أليست تلك "الموجات" ظاهرة فيزيائية ما، مُدركَة حسياً بطريقة عادية؟ فلماذا هذا الإدراك يكون ذاتياً، بينما يكون ذاك موضوعياً؟ أوَليس من الأفضل أن نلقي بكل هذه الذوات والموضوعات جانباً، ونوصِّف الموضوع كما هو قائم؟

تراهم لا يريدون أن يثقوا بما تقوله التجربة الحيّة، بتجربة الحياة، التي تُفصح تماماً عن أننا لسنا نحن من يثير اللون الأحمر، إنما هو الذي يثيرنا، ولسنا نحن من يهدئ اللون الأخضر، إنما هو الذي يهدئنا..الخ. إذن، دعونا نكتب: اللون الأحمر يتسبب بالإثارة، وهو الذي يفعل ذلك وليس نحن. هذا يعني أن الإثارة خاصية موضوعية من خواصه. وهي بالنسبة لي أكثر موضوعية في كل الأحوال من موجات ما لا أدري ما الذي جعلني أنساها مذ كنت في المدرسة، وأنسى معها كل ما حشره الفيزيائيون المجتهدون في رأسي. نسيت تلك الفيزياء، ولكنني سأكون قادراً على التمييز دائماً بين الراية الحمراء والبيضاء، فلا تقلقوا.

د) هكذا هي حية ميثولوجيا اللون، التي لا تتقاطع مع التفسيرات المجازية _ المجردة للنظريات "العلمية" في أي شيء.

الميثولوجيا تغدو أكثر تعقيداً وإمتاعاً عندما لا تتعلق بالضوء أو اللون عموماً، إنما **بالمواد** الضوئية أو الملونة. **ضوء القمر** ليس شيئاً بسيطاً على الإطلاق حتى يكون بمقدورنا البدء في كشف ميثولوجيته على عجل. فلو رحنا نقارن الحدوس "القمرية" في الديانات المختلفة، وفي الفنون والشعر لوصلنا إلى الكثير من التشابه والتطابق فيما بينها.

يمكن كتابة تاريخ ميثولوجيا القمر البدهية كاملاً، وستراهم يبدؤون ببحث هذه المسألة الأخّاذة في الحال، بمجرد أن ينظروا بجدية إلى الإدراك الحسي المباشر للحياة، ويكفّوا عن الانفصال عن الحياة بنظرتهم التنويرية السطحية والميتافيزيقية التجريدية والمادية، أو الروحانية.

اخرجوا إلى المروج حيث السماء صيفية صافية فوق رؤوسكم، حيث القمر يسبح وحيداً في قبة السماء، حيث لا ريح ولا غيوم ولا مطر، وليس في الجو ما يعكر صفوه أوما يشغل انتباهكم عن القمر. حينئذٍ يمكنكم أن تستغرقوا في ضوء القمر. ضوء القمر، هو في جوهره شيء ما بارد، فولاذي، معدني. إنه شيء ما كهربي، وهو في الآن ذاته ميكانيكي – آلي، ضوء القمر بالفعل كما لو يكون ضوء مصباح ما آخر ينير السماء. بيد أن ميكانيكيته تلك سحرية من دون شك – ستشعرون بالأشعة تدفق موجات ضوء صوبكم. البرودة و الميكانيكية يبدوان مدركين داخلياً وموجهين صوبكم عن وعي.

ضوء القمر يؤثر فينا، كما يؤثّر فينا الطبيب، محاولاً تنويمنا بصورة لا نلاحظها نحن أنفسنا، تنويماً مغناطيسياً. ضوء القمر منوم مغناطيسي. يضرب بموجاته الخفية نقطة واحدة، هي نقطة الوعي بالذات، التي تذهب بنا من اليقظة إلى الحلم. ها أنت تشعر بأن شيئاً ما ليس على ما يرام، شيئاً ما يحصل لك في العتمة. أمّا هناك، فيظلم الدماغ ويبرد، يظلم إنما ليس إلى تلك الدرجة التي تنام معها بلا أحلام، ويبرد ولكن ليس إلى درجة تتوقف معها الحياة. أنت لن تغط في النوم، لا. كل ما هنالك أنك ستلج عالم النوم المغناطيسي. تبدأ حياة ما باردة وميتة، ويبدأ إلهام ما، لكن ذلك كله محاط بظلام الأوهام المبدئية، ذلك كله لا يتعدى أن يكون حماس هلوسات ميتة خالية من الدم.

القمر، إنه مزيج من التصقع الكامل والموت مع حركة تأخذ بنا إلى الوجد والرقص. إنه ذلك اللاشيء الذي أصبح معدناً، فراغاً، هلوسات سبات رتيبة لا

تتقطع، سبات لا يجمد معه الدم في العروق، لكنه يحمل صاحبه إلى فراغ عميق عبر طريق متمعج، متعرج بخط حلزوني ما، ليس إلى الأعلى ولا إلى الأسفل، إنما إلى اليمين وإلى اليسار، إلى نقطة ما لا مرئية، إلى داخل تلك النقطة، إلى جوف تلك النقطة.

يحل شعور باتساع الدماغ، بأن أغواراً سوداً تتشكل فيه، شيء ما أسود لكنه فاتح اللون، كما لو كان شفافاً، يخرج من تلك الأغوار، لا هو هياكل عظمية ولا هو أكداس نجوم، ولا هو عناكب عملاقة برّاقة العيون.

يبدأ شعور بغثيان خفيف، ثم شيئاً فشيئاً يتصاعد الشعور بالانهداد. الصدر يضيق. وبعد حين كأن ما كان يتبدد وينجلي ليحل محله الضجر. فتورٌ، فراغ ناعس وضجر. لكن ذلك كله لا يدوم لفترة طويلة، بعد ذلك تبدأ الهياكل العظمية، مكشرة أنيابها، مادة أزرعها الطويلة، تبدأ الرقص بوضوح تام. لم يعد هناك أي قمر ولا أي مرج، ولا حتى أنتم ولا الليل.

ما يتناهى إلى السمع كله لا يتعدى طقطقات ارتطام عظام الهياكل بعضها ببعض، بينما سحنات جماجمها المكشرة تدور أسرع فأسرع، ومع دورانها يزداد عددها أكثر فأكثر. ها هم يملأون المرج، الأرض، السماء، العالم كله يملأونه، وإذا بالصوت يتلاشى، يستحيل ضجيج الباخاناليا(26) إلى هدوء مطبق مطلق. القمر وحده يلوح لبرهة قصيرة في تلك اللجة السماوية اللون، يومئ، يضوّئ بمكر، ينادي، يقهقه كما لو أن شيئاً من ذلك كله لم يكن على الإطلاق. وإذا بالطقطقة تصير فجأة إلى رعد، وإذا بأحد ما يقهقه بجلجلة مصمّة للآذان، ويمد لسانه الأحمر خارج فمه، أما أنت فكما لو كنت مرغماً تزحف إلى مكان ما هناك في الأعلى، وتضرب إذ تزحف رأسك بشيء ما صلب وأسود.

برد، ونتانة، وانسلاخ، وتعذيب للنفس، ولون سماوي وأسود، ونوم مغناطيسي، وحياة، وعاصفة، وهدوء. كل شيء يندغم في هلوسة واحدة سالكة صائرة إلى عظام. ليس عبثاً ما قاله أحدهم: إن عائلة الشياطين باردة.

ضوء الشمس له ميثولوجيا خاصة به. ميثولوجيا محددة تتبع **قبة السماء الزرقاء.**

لون الأشجار الأخضر، لون الجبال البعيدة الأزرق، لون الغسق الشتوي الليلكي المحمّر... ذلك كله يمكن أن يصور هنا في شكل تفصيلي مرئي. لكن لا يجدر بنا أن ننجرّ وراء ذلك فاهتمامنا سينصبّ على أهداف البحث الأساسية.

أيمكن يا ترى الإشارة إلى ميثولوجيا المصباح الكهربائي؟

الشعراء الذين يتغنون منذ الأزل بالألوان والملونات في الطبيعة، لم يولوا هذا الضوء المعد صناعياً اهتماماً عميقاً بعد، على الرغم مما فيه من محتوى ميثولوجي ملفت، غائب عن عيون الناس لغياب الذوق، وللاهتمام بالواقع المعيش. ضوء المصباح الكهربائي ضوء ميت، ضوء ميكانيكي. ليس ضوء إيحاء أو تنويم مغناطيسي، بل هو ضوء يبلّد الأحاسيس ويجلّفها. في المصباح الكهربائي محدودية الأمْرَكةِ وفراغها، الإنتاج الآلي الجبار للحياة وللدفء. المصباح الكهربائي أنتجته الروح التجارية، روح التاجر الأوروبي ذي الأحاسيس الفقيرة الجلفة، والأفكار الأرضية الثقيلة. في الضوء الكهربائي حماس الكم في مواجهة النوع الذي لا يعوض ولا يستبدل، وفيه توسط ما، واعتدال وتقييد، وانعدام الميول والنزوات، وتخشب الروح، وغياب العبق. ليس في الضوء الكهربائي غبطة، فالذي فيه رضا وقح عن نصف معرفة؛ ليس فيه تلك الأعداد التي قال فيها فلوطين إنها تماثيل ذكية تتوضع في جذور الأشياء، إنما في محاسبة، إحصاء، سوق مالية؛ ليس فيه دفء وحياة، إنما فيه مقايسة ديوانية للدفء وللحياة؛ ليس فيه تعاضد وكينونة حيّة، فهو تجميعي، وفيه اشتراكية برجوازية بطبيعته. الضوء الكهربائي غير حميم، ليس له بعد ثالث، وهو غير شخصي.

في الضوء الكهربائي لا مبالاة كل شيء بكل شيء، فيه مسح وتسطيح أزلي لا أرضي، ففيه تلتقي الجدود،وطيوف الأضواء، والزوايا الخفية، والنظرات الحكيمة الشمولية.

لا وجود في الضوء الكهربائي لحلاوة الرؤية، وتنعدم فيه الآفاق، فهو عقيم غير معبّر من حيث المبدأ. إنه جدول ضرب صار ضوءاً. إنه لعبة ذكية معزوفة على بالالايكا[27]. إنه علاقات روحية معبّر عنها بالبودات والساجينات[28]. مخاضات فاشل قليل الموهبة مثيرة للأسى، فاشل يحاول أن يثبت أنه عبقري ومنارة من منارات الحياة.

المصباح الكهربائي بعيد عن الشيطنة، بل وقليل الجاذبية لهكذا أمر. أو ربما يكون تلك القوة الشيطانية عينها التي قيل فيها (تلك المضجرة المعيبة!)

ليس في الضوء الكهربائي ما يخيف أو ما يثير الفرق أو النفور، إنما هو ببساطة مبتذل وممل.

الإملال – إنه بالضبط جوهر الضوء الكهربائي. إنه من عائلة الكونية النيوتونية اللانهائية، التي لو ركبت حصانك نحوها ليس عامين فحسب بل الأبد كلّه فلن تصل إلى أية ذرة.

لا يمكن للحب أن يكون مع المصباح الكهربائي، فكل ما يمكن فعله معه هو فقط التحديق في الضحية، تفحّصها. والصلاة غير ممكنة أيضاً مع المصباح الكهربائي، فما يمكن معه هو تقديم الكمبيالات لا الصلاة.

يكاد المصباح النائس لا يصدر عن العقيدة الأرثوذكسية بذلك القدر من الضرورة الجدلية كضرورة السلطة القيصرية للدولة أو كوجود البروسفيرات[29] في الكنيسة أو أخذ قِطَعٍ في طقوس الليتورغيا.

إشعال المصباح الكهربائي أمام الأيقونات عمل غير لائق وهو بمثابة العدمية بالنسبة للأرثوذكسية، كركوب الطائرات أو صب الكيروسين في القنديل عوضاً عن زيت الخشب[30]. ذلك غير لائق كما هو غير لائق أن يرقص البروفيسور، وأن يخاف الاشتراكي العذابات الأبدية أو أن يحب الفن، وكما هو غير لائق أن يتناول المتزوج طعام غذائه في المطعم، أو أن يمتنع اليهودي عن تأدية طقوس الختان، وكما هو من غير اللائق، بل وعدمي بالنسبة للأرثوذكسي أن يستبدل بلهب شمعة حي مرتجف أو بضوء شمعدان تجريدية الضوء الكهربائي المبتذل الغبي ودعارته الباردة. *البيوت التي تخلو من نار حيّة في الموقد، في الشمعدانات، في القناديل بيوت مخيفة.*

هـ) من يريد أن يتحدث عن الميثولوجيا مستقبلاً، بوجود الأضواء والألوان المحببة لديه، وعموماً هذه المناظر الطبيعية أو تلك، عليه بداية أن يدرس الميثولوجيا كما هي معروضة في الفن، ذلك على الرغم من أن الأسطورة ليست نصاً شعرياً، وهذا ما سيرد الحديث عنه لاحقاً.

لا بد عند تناول الميثولوجيا من ملاحظة نظمها العامة كالسماء والليل، اللذين تدور حولهما حلقات كاملة من التصورات الشعرية.

حاولنا أن نقول شيئاً حول هذا الأمر، على الرغم من أن تقليداً راسخاً لم يتشكل بعد، ناهيك عن أن طرائق مثل هذا الوصف تبقى حتى الآن غير واضحة في معظمها، كما أن الموضوعات نفسها لا تزال بعيدة عن الاهتمام. سأقوم بعرض مثال عن حالة رصد قام بها آندريه بيلي للإدراك الحسي العيني لطبيعة بوشكين وتيوتشيف[31] وباراتينسكي[2].

لنأخذ القمر عند بوشكين مثلا، إنه **قيصر الليل** (هيكاتا)، المـرأة العدوانيـة المتوترة. نظرة الشاعر إليها رجولية. هي تقلقه أما هو فيحول فعلها إلى مزاح، مخاطبا إياها بالـ"**غبية**". في سبعين حالة من خمس وثمانين هي **بـدر**، وفي خمس عشرة هي **هلال**.

تيوتشيف، على العكس من ذلك، يعرف الـ"**هلال**" فقط، ويكـاد لا يعـرف الـ"**بدر**". هو "إله"، "عبقري"، يسكب في الروح السكينة، يذهب بالقلق ويـهدهد الروح.

روح تيوتشيف أنثوية تسعى خلف "الهلال" في "مملكة الظل". بينما "بـدر" بوشكين يتخفى في الغيوم. إنه "لا مرئي" "مظلل"، "بقعة باهتة". "هالته المنسكبة" تقلقنا بـ"ألعابها الضبابية". حركاته مخاتلة، حوامة، نزوعة: "يدنو" "يـتراكض"، "يلاعب"، "يرتجف"، "ينزلق"، "يمشي"، ("يعبر" السماء) بأضوائه المتبدلة ("هلال صغير"، "ذو قرنين"، "منجل"، "بدر كامل").

أما عند تيوتشيف فليس هناك هلال"، "منجل"، إنما الحاضر طيفه النـهاري "تحيل الغيوم". قمر تيوتشيف غير متحرك في السماء (وفي غالب الأحيان فـي السماء الخالية من الغيوم). إنه "سحري"، "ضواء"، "مشع"، كامل. لا يصادف أن يكون على الإطلاق – نقيضا للاستخدام البوشكيني – "قضيا". يصدف أن يكون "كهربائيا"، ولكن لا أصفر ولا أحمر، كما هو يأتي أحيانا عند بوشكين.

"قمر" تيوتشيف أبيض كامد يكاد لا يفارق قبة السماء، وما أندر ما يكـون ذلك "المتخفي". وهو "عبقري" السماء.

وهكذا، فيكون أما منا قمران مستقلان منفردان: هلال عبقري منير مطمئن، وبدر راكض في السماء.

الصورة عند باراتينسكي باهتة ("قضي" عند بوشكين و"حلو" عند تيوتشيف)، وهي تظهر فقط في "انطباعات تحت قمرية "لروح الشاعر التي ترغمـه علـى التأكيد: الهلال "يجذبني إلى طرف الأرض". إنه أكثر ما يكون في الروح. أمـا في السماء فتسير كلمته الفارغة: **القمر، الهلال**، أوهل هناك ما هو **أوضـح!**" – يضيف أندريه بيلي.

وهكذا، بالضبط، يجب النظر إلى الشموس الثلاث: شمس بوشكين، "شـمس يبعثها الفجر: سامقة، ساطعة، جلية" كمثل "بللور الشمعدان" (على نقيض مـن "القمر" الغائم، المتغضن، اللهفان).

أما عند تيوتشيف فعلى نقيض من الهلال الهادئ تأتي الشمس "لاهبة" حامية و"**قرمزية مجمرّة**". إنها "كرة لاهبة" "مشعة" و"ومَضيَّة البروق". إنها تلك الأعجوبة حاملة البروق، والشرارات الوضاءة، والورود، وباعثة أقواس قزح.

مع أن الشمس حيّة عند باراتينسكي إلاّ أنها "تشع بلا رغبة" وتنثر ذهباً "مُزيّفاً". صورته المرئية تبدو خادعة، فالشاعر يتحول من الشمس الحقيقية، في الحدث، إلى "شمس الشباب".

ثلاث سماوات: "قبة سماء" بوشكين (زرقاء قصية)، و"قبة سماء" تيوتشيف (عطوفة) (و"لازوردية، نارية")، أما عند باراتينسكي فالسماء "حميمة"، "حيـة"، "غائمة".

بوشكين يقول: "ساطعة قبة السماء القصية"، ويتوتشيف يقول: "لاهبة قبة السماء"، أما باراتينسكي فيقول: "غائمة سمائي الحميمة".

الشعراء الثلاثة – كما يقول أندريه بيلي – يرسمون الطبيعة على الصورة التالية، آخذين لوحة الطبيعة المرئية في صيغة تركيبية واحدة:

بوشكين: "ساطعة قبة السماء القصية، في ليلها قمر ضبابي يلتحف الغيوم، في صبحها: شمس تُبحر عالية نقية، وهي كاللبلور، أنّى للهواء أن يغلب الوسن، الماء ينوفر فضي الرقرقات، ينبلج أبيض الوجه، شبّيه الزبد...الخ.".

"بداية اللوحة" –يقول بيلي –"متماسكة، موضوعية، وواضحة (حتى إنها لا تبدو باردة)"، "فبوشكين يلقي علينا واعياً بوشاح عينيه النبوئيتين الأبولوني [33] النهاري". إنه يقلّب الطبيعة فيعثر على ما يلائم شواشها من كلمات.

تيوتشيف: "لاهباً يتملى قبة السماء اللازوردية، قرص الشمس الطافح بالنار، مشدوداً إلى قبة السماء بشعاع برق وليد؛ حين لا يكون، فإن رب انبعاث الضوء، الهلال، يملأ بأريج بخوره موج الهواء، المنسكب في كل مكان، منشياً في طريقه الصدور، مورّداً خدود العذراوات؛ ينعكس في مرآة الماء.."

"هكذا هي لوحة عناصر الطبيعة في شعر تيوتشيف، التي تبدو بالمقارنة معها أشعار بوشكين باردة، لكن ذلك اللهيب خادع، أما تلك البرودة فهي السحر بعينه الذي نكتشفه فيما لو تناولنا بعمق أكبر مصادر إبداع بوشكين. فعناصر الطبيعة كلها تنبض لاهبة، عناصر الطبيعة والصور جميعها تنشلع من أماكنها لتسقط في روح الشاعر تيوتشيف:

كل شيء في باطني، وأنا في باطن كل شيء.
ولكن لماذا تسبق هذه الشطرة أخرى باردة؟
ساعة وجد عصية على التعبير
كل شيء في باطني، وأنا في باطن كل شيء

لأن كلمات تيوتشيف هنا تنهار أمام أفعال طبيعة مظلمة، والأفعال تلك لا تتعدى أن تكون عماء! زوبعة أقواس قزح ملوّنة تدوّم أمام عيني الشاعر: عتمة أهريمان[34] لا حول لتيوتشيف حيالها؛ بينما نرى بوشكين على العكس من ذلك مسلحاً، يسير بصلابة عبر الظلمات، فينتزع منها صوره البللورية.

باراتينسكي: "في سمائي الحميمة، الغائمة، الباردة، إنما الحية. ضوء نهار، يأرج الهواء العليل؛ غير أليفة رطوبة ما الليتا[35]؛ تندفع خارجه من اللج؛ لا شمس هناك، والقمر يومئ حلواً دع الأرض".

شمولية هي الإحاطة بالطبيعة عند بوشكين، أما عند تيوتشيف فتجد شمولية الذوبان بها، بينما لا إحاطة ولا ذوبان عند باراتينسكي: الطبيعة لديه منقسمة إلى جذور قمرية وأخرى مائية (جذور التوق) تموج فيه؛ لا تطاوعه، يغرف آخذاً قوّته من الهواء والشمس والسماء، بقوة الشفاء تلك (هواؤه العطر – شافٍ) يقتل في نفسه فورة الشهوات المتمردة: الأمواه، الشلالات الرطيبة "المتجمدة" – تتدلى فوق الأرض؛ والأرض نفسها في "عراءات العجز الفسيحة (التعبير لباراتينسكي)؛ هذا هو ثمن تنقية هوائه.

أما الهواء التيوتشيفي فغير لاهب، بل هو هواء عليل. طبيعة تيوتشيف شهوانية، "ماء" باراتينسكي – فوران الشهوات، التي يقدر على قهرها بعزم؛ بصورها، بعناصر الطبيعة المتوافقة معها تحدّثنا أشعار باراتينسكي عن إماتة جسدها؛ وللأسف، بدفع ذلك الثمن، بفقدان الماء والأرض، يفوح أريج هوائها النقي الشافي".

ميثولوجيات الطبيعة الثلاث المُساقة، بصرف النظر عن صحة تأويلات أندريه بيلي أو عدم صحتها، يمكن أن تخدم كمثال جيد عن الأسطرة الممكنة عموماً لظواهر الطبيعة.

من خلال نقد تلك النظرية الضيقة الأفق وغير الموهوبة، كنظرية ميتورولوجية وشمسية، نتعلم كيف نميّز ميثولوجيا الطبيعة الحقيقية، وكيف نعثر عليها في صور ميثولوجية أخرى غير طبيعية.

لكننا، لن نستسلم لإغراء تحليل الطبيعة الرمزية لأساطير معينة، تــــاركين هذه المهمة لدراسة أخرى خاصة، فما يهمنا تذكره من هذا المبحث الاســــتنتاج الرئيس، الذي مفاده

أن الأسطورة لا تكون على الإطلاق أخطوطة فقط، ولا تكون مجازاً فحسب، إنما هي، دائماً وقبل كل شيء رمز، وهي بعد صيرورتها إلى رمز يمكنها أن تتضمن طبقات أخطوطية ومجازية ورمزية معقدة.

الهوامش:

[1] يُحدد لوسيف فهمه لمفهوم الأخطوطة (Scheme) في الفقرة (2) من الفصل الخامس بأنها "طريقة بنــــاء وإدراك، ويمكن شرحها بأنها رسم دلالي ما محدِّد لسير الأشياء والظواهر التابعة لها. (م)

[2] أخيل وأوذيس: آخيل هو البطل الإغريقي الذي بنيت إلياذة هوميروس على غيظه واحتدامه من ملك المكينيين أغاممنون بسبب من أنّ الأخير انتزع منه فتاته (إحدى السبايا الجميلات)، ولولا تدخّل الإلاهة أثينا وصدها لآخيل لبطش به. بنتيجة ذلك انكفأ أخيل واعتزل القتال (في حرب طروادة) حتى وصله خبر مقتل فطرقل فصالح أغاممنون وأغار على الطرواد مع قومه. وأخيراً قُتل قبل فتح طروادة بسهم رماه به فاريس فأصابه بعقبه.

أما أوذيس (أوعوليس) فهو ملك إيثاكة ووالد تليماخ، وهو بطل أوذيسة هوميروس وهي ملحمة مبنية على حكاية عودته من حرب طروادة إلى دياره وما لاقاه من أهوال أثناء رحلته التي استغرقت عشرة أعوام كابد خلالها الويلات. عُرف أوذيس بالحكمة وسعة الحيلة، وقيل إنه أدهى اليونان فإذ أعيت الإغريق الحيلة في فتح إليون عاصمة الطرواد لجأوا إلى (حصان طروادة) الخدعة التي هيأها لهم داهيتهم أوذيس، فدخل الفرسان المدينة في جوفه وفتحوا الأبواب أمام جيشهم لتنتهي الحرب بنصرهم. (م)

[3] نرسيس (من الإغريقية Narkissos) وهو في الميثولوجيا الإغريقية شاب فاتن الجمال حين رأى انعكاس صورته على صفحة الماء افتتن بها حتى قتله هيامه. حوّلته الآلهة إلى زهرة صارت تُدعى باسمه (نرسيس) أو (نرجس) ومن هنا أيضاً (النرجسية). (م)

[4] زيربيروس حارس بوابة الآيد: (وهو بالإغريقية Kerberos وباللاتينية Cerberus): حارس بوابة العالم السفلي في الميثولوجيا الإغريقية وصوِّر على هيئة كلب له ثلاثة رؤوس وذيل أفعى وعرف من أفاعٍ. (م)

[5] تنبوء أحد خيول أخيل بموت سيِّده: في النشيد التاسع عشر من إلياذة هوميروس (اليوم الثلاثين من حرب طروادة) بعد أن كان أخيل قد تصالح مع أغاممنون، وهبّ للأخذ بثأر فطرقل فاعتلى مركبته وحثّ الجياد وإذا بأحدها ينطق (وهو الحصان زَنْثُ) منبئاً صاحبه بمصرعه القريب. نقرأ في الإلياذة (ترجمة سليمان البستاني ج2، ص954-955).

........فَرَنْثُ انحنى يُطرق بالمِضْمَدِ تحت القِلادْ

قال وهَيرا خوَّلَتْهُ المقال وللثرى أعْـــرَافُهُ بانســـدالْ:

"أجَلْ أحيلُ اليوم شَدَّ النِّزالْ

نقيك لكن المنايا إليك دَنَتْ ولم تَجنِ بهذا عليك

لكنما الجاني الأَدُّ سطا وقَــدَرٌ ما ردَّه قطُّ رَادْ".

(6) سيرين والكونوست وهامايونغ: عصافير متنبئة. فسيرين في الميثولوجيا القروسطية عصفورة جنّة عذراء. صورتها تعود إلى سيرين Σείρήνες وهو كائن أسطوري نصفه طائر ونصفه امرأة. كانت تسحر الناس بغنائها فيتبعونها فلا يعودون إلى ديارهم. في أوذيسة هوميروس (ترجمة غنيرة سلام الخالدي – ص148-149، ط.1974) تسكن جزيرة سيرسة كما تسميهن المترجمة (عرائس الماء) اللواتي يسحرن الرجال جميعاً بغنائهن فمن يدنو منهن ويسمع غناءهن لا يعود إلى رؤية امرأته وأولاده. تنصح سيرسة أوذيس بأن يسد بالشمع آذان رفاقه كي لا يسمعوا شدوهن ويوصيهم بأن يوثقوه إلى سارية حتى لا ينشدَّ إليهن إذ يسمعهن وينجون بأنفسهم. أما في الحكايات الروسية فسيرين عصفور جنّة بنــزوله من هناك إلى الأرض راح يفتن الناس بغنائه. بينما الحكايات الأوروبية الغربية تقول إن سيرين تَجسّدٌ لروح بائسة.

والكونوست في الحكايات الأسطورية الروسية والبيزنطية القروسطية هو أحد عصافير الجنة الذي يأتي ذكره مترافقاً، غالباً، مع سيرين. صورة الكونوست تعود إلى أسطورة ألكيون ΑλΧυΌνη الذي حوّلته الآلهة إلى عصفور يضع بيضه في ماء البحر فيهدأ موج البحر إذ ذاك لستة أيام. غناؤه كمثل العصفورين الآخرين سيرين وهامايونغ يفتن سامعيه. (م).

(7) إيفان الرهيب: إيفان الرابع بن فاسيلي غروزني (1530-1584). أول قيصر روسي (كان الحاكم يدعي أميراً قبل عام 1547). أدخل ما يسمّى بـ"أوبريتشنينا" وهو نظام إجراءات سياسية لمكافحة ما يسمّى بالخيانة وسمح بالاعتقالات الجماعية، والتعذيب، والإعدامات، ومصادرة الأراضي والأملاك. اكتسب إيفان لقب الرهيب من ممارساته القمعية الرهيبة. (م)

(8) ألكسندر سيرغيفيتش بوشكين (1799-1837): كبير شعراء روسيا وأحبهم إلى قلب الروس، وهو مؤسس اللغة الأدبية الروسية. ولد الشاعر الروسي العظيم ألكسندر بوشكين في موسكو، وهو حفيد من جهة الأم لإبراهيم هانيبعل الأثيوبي الأصل. حصّل بوشكين تعليمه في مدرسة ضيعة القياصرة التابعة للقصر الصيفي (قصر كاترينا)، وقد سمي هذا المنتجع الصيفي لاحقاً باسم بوشكين وهو يقع في ضواحي بطرسبورغ.

نُفيَ بوشكين جرّاء كتاباته المناصرة للحرية مرتين: الأولى إلى جنوب روسيا، والثانية إلى قرية ميخائيلوفسكايا. كُلّ ما كتبه بوشكين يعد من التحف الأدبية العالمية. صار يطلق على روايته الشعرية (يفغيني أونيجين) تسمية (موسوعة الحياة الروسية). من أعماله: الأسير القوقازي (1820-1821) نافورة باختشيساراي (1823)، بوريس غودونوف (1825)، يفغيني أونيجين (1823-1831)، الفارس النحاسي (1833)، مصير رجل صغير، وقصص بيلكين (1830)، بنت الكبة (1833)، والتراجيديات الصغيرة: موزرات وساليري، وضيف من حجر، والكثير من الحكايات الشعرية والقصائد الغنائية. . ات بوشكين في مبارزة وهو في أوج عطائه. (م)

(9) ألكسندر فاسيليفتش كولتسوف (1809-1842): شاعر روسي تناول في شعره الحياة في الريف، العمل والتواصل مع الطبيعة، قريب في قصائده من الأغاني الشعبية. الكثير من قصائده مغناة وقصيدة "الغابة" كتبت عام 1837 وهي مهداة إلى ذكرى بوشكين. (م).

[10] بيوتر إليتش تشايكوفسكي (1840–1893): مؤلف موسيقي روسي. من أهم المؤلفين السيمفونيين في العالم. وهو إضافة إلى ذلك مؤلف درامي، وناقد. (م).

[11] أنطون غريغوريفيتش روبينشتين (1829–1894): مؤلف موسيقي روسي. قام بتأسيس أول كونسيرفاتور في روسيا (1862). (م).

[12] نوفاليس novalis – الاسم الحقيقي Von Harenberg (1772–1801)ك شاعر وفيلسوف ألماني. يمثل المدرسة الرومانسية (الرومانطيقية). طرح فكرة (جدل رمزية الطبيعة الكلية الحدسي) وفكرة قطبية وتحول الأشياء. (م).

[13] الأورفية Orphism: تيار في الأساطير اليونانية ظهر في القرن الثامن قبل الميلاد وارتبط بعبادة الشاعر الأسطوري أورفيوس والإله ديونيسيوس. ربط الأورفيون الحياة في العالم الآخر بالرحمة، والحياة على الأرض بالألم، واعتبروا حلول الروح في الجسم سقوطاً من العالم الآخر. مارست الأورفية تأثيراً كبيراً على الفلسفة الصاعدة، وخاصة المثالية اليونانية القديمة (من الموسوعة الفلسفية). (م).

[14] خاتم نيبيلونغ عند فاغنر. أحد أعمال المؤلف الموسيقي الألماني Wagner (1813–1883). وقد كان موضوعاً للعديد من الأعمال الأدبية والفنّية. نيبيلونغ في الميثولوجيا الجرمانية – الأسكندنافية Nibelunge اسم يستخدم بمعان غائمة إنما أهمها 1) مُلاّك الكنوز الأوائل، 2)الملوك ورثة الكنوز. وعموماً، فإن هذا الاسم مرتبط بمن يملك كنــزاً ذهبياً. في هذا الكنــز خاتم ذهبي له قدرة سحرية على مضاعفة الثروة، بيد أنّه موسوم بلعنة تقول بأن من يملكه سيدفع حياته ثمناً له. صار اسم نيبيلونغ وخاتم نيبيلونغ يستخدم بمعنى الكنز جالب المصائب. (م).

[15] فودان Wuotan, Wotan, Wodan:إله جرماني، يماثله في الميثولوجيا الإغريقية أودين Odinn. كان في الميثولوجيا الجرمانواسكندنافية شيطاناً بدئياً وراعي حروب ثم تحوّل إلى إله أعلى. أما في بداية القرن الأول فقد ورد فودان تحت اسم ميركوري. (م).

[16] فناء فالهال Valhall: فالهال هو في الميثولوجيا الاسكندنافية بيت الشهداء في السماء. ففي السماء هناك مسكن يعود إلى Odinn هو مسكن المحاربين الشجعان صرعى الحروب. وفيه يعيشون بنعيم يشربون الحليب المُعسَّل الذي تدرّه العنزة هيدرون، ويأكلون ما يشاؤون من لحم سَهْرَمْنير. جنة الشهداء تلك تضيؤها أنصال السيوف اللامعة بدلاً من النار. (م).

[17] ليونيد نيقولايفيتش أندرييف (1871– 1919): كاتب روسي. (م).

[18] ذهب الراين: المقصود به ذهب كنــز نيبيلونغ نفسه (الهامش14).

[19] الخاتم: المقصود به خاتم نيبيلونغ نفسه (الهامش 14).

[20] برينهيلد Brynhildr: إحدى بطلات الميثولوجيا الجرمانواسكندنافية. كانت برينهيلد مخطوبة لسيهورد (سيغورد) لكنه كان أن تناول شراب النسيان ففقد ذاكرته فنسي موعد لقائه بها للزواج، وتزوج من هودرون. قام الملك جونّار أخ هودرون بخديعة تزوج على أثرها برينهيلد فقد جعل سيهورد يخوض المبارزة بدلاً عنه متقنّعاً بقناعه. بعد ذلك حرّضت برينهيلد الملك جونّار على قتل حبيبها سيهورد فقتله، ثم انتحرت وأوصت بأن تُحرق جثتها إلى جانب جثة حبيبها فيجمعهما الموت. (م).

[21] هذه المقبوسات جميعها مأخوذة عن غوته "ليخينشتادت ف. و. غوته. النضال من أجل معتقدات واقعية. بطرسبورغ، 1920، ص240-247.

(22) آرنيست تيودور أمادي هوفمان (1776-1822): كاتب رومانطيقي ألماني ومؤلف موسيقي ورسّام. من مؤلفاته: رواية (بلسم الشيطان) (1815-1816)، (حكاية الماجستر برغوث)، (القطة هاسيس).. وهو واحد من مؤسسي علم الجمال الرومانطيقي – الموسيقي. شكّلت قصصه أساساً لمؤلفات موسيقية لشومان (كريسلريان)، أوفينباخ (حكايات هوفمان)، تشايكوفسكي (الكماشة). كان يعمل قاضياً. (م).

(23)لوياثان: الشيطان. (م).

24) ليرمونتوف. ميخائيل يوريفيتش (1814-1841): شاعر روسي شهير. نفي عام 1837 جرّاء قصيدته "موت الشاعر" (التي كتبت عن مقتل بوشكين) قُتل ليرمونتوف في مبارزة في بياتيغورسك. من أعماله "دوما"، "سأم وحزن"، "النبي"، "الشيطان" وروايته الشهيرة "بطل من هذا الزمان" (1840) المترجمة إلى اللغة العربية. وبيتشورين هو بطل هذه الرواية. (م).

(25) بافل فلورينسكي. أعلام السماء (تأملات في رمزية الألوان). ماكوفيتس. 1922. ع.2، ص14-16.

[26] باخاناليا: عيد باخوس (Bakchos اللاتينية) وباخوس في الميثولوجيا الإغريقية واحد من أسماء الإله ديونيس. في روما القديمة كانت تقام أعياد على اسم الإله باخوس تُسمى باخاناليا (Bacchanalia). بدءاً من القرن الثاني قبل الميلاد راحت هذه الاحتفالات تأخذ طابع المجون والخلاعة. (م).

[27] بالالايكا: آلة وترية. (م).

[28] بود: وحدة وزن روسية تعادل 16.38 كيلو غراماً. ساجين: وحدة قياس أطوال تعادل 1.13 متراً. (م).

[29] من البروسفيرات الخمس المستخدمة في طقس العبادة (ليتورغيا) يتم تناول قطع من واحدة منها فقط. (م).

[30] زيت الخشب: المقصود به زيت الزيتون. (م).

[31] فيودور إيفانوفيتش تيوتشيف (1803-1873): شاعر روسي اشتهر بأشعاره الفلسفية ذات العمق النفسي الكبير. (م)

[32] يفغيني ابراموفيتش باراتينسكي (1800-1844): شاعر روسي: كان قريباً من الشاعر بوشكين. (م).

[33] أهريمان: الاسم الإغريقي لـ أهرامانيو – ممثل الشر والظلام في الديانة الزرادشتية. وهو في الأفيستا "روح شريرة" ويدعى بالفارسية المتوسطة والفارسية أهريمان، وبالإغريقية أريمان أيضاً. كان في جميع حقب الديانة الزرادشتية يمثّل تجسيداً للشر العالمي، فهو عدو أهورامزده. أما التصور عن أهريمان كقائد لقوى الشر فوجد قبل ذلك في الحقبة الهندوإيرانية؛ يقابلهُ في الفيدا ماينو – إله الغضب والخراب، وفي الغاثا لا يرد اسم أهريمان إنما يُذكر كـ"روح شريرة" معادية لأهورامزده. أما صراع أ ريمان وأهورامزده فيتم في العالم المادي مباشرة، وتكون مشاركة أهورامزده فيه على مستوى روحي صرف. أما في الأفيستا المبكّرة وفي التقاليد فتشارك أهورامزده (أورمزده) في الصراع في العالم المادي أيضاً. (من كتاب: الأفيستا في الترجمات الروسية – 1861-1996. بطرسبورغ، 1998). (م)

[34] الليتا: ابنة إلهة الخصام غيريدا. وهي إلهة النسيان. سُمي باسمها نهر في الـ Aida ما أن يرشف المرء من مائه حتى ينسى الأرض والحياة الأرضية إلى الأبد. (م)

[35] أندريه بيلي. شاعرية الكلمة، بطرسبورغ، 1922، ص10-19.

6

الأسطورة والشعر

(الأسطورة ليست نصاً شعرياً)

لا حاجة بنا للقول بأن تطابق الميثولوجيا والشعر يشكّل واحدة من القناعات الجذرية عند كثير من الباحثين. فبدءاً من غريم[1] كثيرون يفهمون الأسطورة كمجاز شعري عن تصور فكري بدائي.

في حقيقة الأمر يمكن القول إن مسألة العلاقة بين الميثولوجيا والشعر مسألة معقدة للغاية، فتماثل الميثولوجيا والشعر يرتسم في العين، طبعاً، قبل الاختلاف بينهما. وبالتالي لكي لا نحيد عن التحليل المقارن للصورة الميثولوجية والشعرية، سنقوم بدايةً بعرض ملامح **التماثل** الرئيسة بينهما. وهذا بدوره يمنحنا إمكانية تحديد الوسطين بدقة أكبر:

1. يجب أن يكون واضحاً للجميع، بما لا يترك مجالاً لأية استفسارات مستقبلية بأن كلا من الصورة الميثولوجية والشعرية تكون بمثابة **شكل تعبيري**،

عموماً. وقد سبق لنا أن أوضحنا قصدنا من كلمة تعبير – أي تركيب "الداخلي" مع "الخارجي" –**القوة**، التي تجعل "الداخلي" **يظهر** و"الخارجي" يُشدّ إلى عمق "الداخلي".

التعبير، دوماً، دينامي وحركي، **واتجاه** هذه الحركة يكون دائماً من "الداخلي" نحو "الخارجي" ومن "الخارجي" نحو "الداخلي". التعبير – حلبة لقاء طاقتين، واحدة من العمق وأخرى من الخارج، وتفاعل هاتين الطاقتين **(تعالقهما)** يأتي في كل صورة كلية غير قابلة للانقسام، التي هي معاً هذه الطاقة وتلك، بحيث لا يمكن القول أين هو "الداخلي" وأين "الخارجي". وواضح بأن الشعر يكون هكذا بالذات من خلال أنه يكون دائماً **كلمة وكلمات**.

الكلمة – دائماً، مُعبِّرة. الكلمة، هي دائماً **تعبير**، **فهم**، ولا تكون مجرد شيء أو معنى مستقلين بذاتهما. الكلمة تكون دوماً وعميقاً ذات أفق، ولا تكون سطحية. وهكذا هي الأسطورة أيضاً.

الأسطورة إما هي كلامية أو أن كلاميتها تكون محتجبة، بيد أنها تكون دائماً معبرة، ودائماً يمكن رؤية وجود طبقتين أو أكثر فيها، وتانك الطبقتان، أو تلك الطبقات يتطابق بعضها مع الآخر مما يجعل معرفة الثانية في الأولى ممكنة.

الأسطورة، دائماً، ومن حيث المبدأ كلامية. إنها مسألة لا يمكن أن يرقى إليها الشك.

من جهة التعبير، أي الأخطوطة، والمجاز والرمز، لا يمكن رسم حدود فاصلة بين الميثولوجيا والشعر. فالصورة الميثولوجية وكذلك الشعرية يمكن أن تكون أخطوطةً ومجازاً ورمزاً.

2. الميثولوجيا، كما الشعر بالدرجة نفسها **ثقافية**، أي أنها ليست مجرد تعبير، بل وتعبير **حيوي ملهَم**. فكل صيغة شعرية هي دائماً، شيء ما مُوحى، وهي دائماً، **حياة مرئية من الداخل**. الشعر يُقدِّم ذلك الـ"داخلي" الذي يكون بطريقة ما حيّاً. الذي يملك روحاً حيّة، ويتنفس وعياً، وعقلاً، وثقافة، وكل فنّ هو كذلك أيضاً.

في أبسط أشكال الزخرفة البدائية ينبض النزوع إلى الحياة، وترى نبض الحياة الحي. إذن، فهو ليس مجرد تعبير، إنما ذلك التعبير الذي يريد في كل

طيّة من طياته أن يكون موحياً، يطمح إلى أن يكون حرّاً روحياً، يـــنزع إلـــى التحرر من وطأة الحسية اللاموحية الصماء البكماء البليدة ومن ظلمتها.

هكذا هي الأسطورة أيضاً. هي، دائماً، إما تقدم تأويلات ما مباشرة للكائنات الحية والشخصيات، أو تتحدث عن الحي بطريقة يغدو معها ممكناً رؤية وجهــة نظرها الموحية منذ البدء. ولكن لا بد هنا من الحذر تجنباً للفهم الطبيعي الفـــظ للشعر والميثولوجيا.

ما لا يجوز قوله بتاتاً هو إن جوهر الشعر يكون في التعبير عن **الجميل أو المُلهَم**. أي لا يجوز القول إن **جوهر الشعر يتمثّل فـــي هـــذه الخاصيـــة مـــن خاصيات موضوعه أو تلك.**

عندما نحن نتحدث، مستخدمين مفاهيم غير نقدية، ونقول إنّ الشعر يعكـــس الجميل، فهذا لا يعني على الإطلاق أن موضوعه جميل بالفعل. فمن الواضـــح للجميع أن موضوع الشعر يمكن أن يكون قبيحاً أو ميتاً. وهذا يعنـــي أن ليـــس الموضوع هو الشاعري، ليس الموضوع الذي ينزع إليه الشعر، إنمـــا **طريقـــة التعبير**، أي **طريقة فهم** الموضوع، في نهاية المطاف.

الشيء نفسه يمكن أن نقوله في الميثولوجيا. فالميثولوجيا تقدم شيئاً ما حيـــاً، موحياً، أو إذا أرادت ذلك جميلاً. ولكـــن هـــذا لا يعنـــي البتـــة أن موضـــوع الميثولوجيا، دائماً، جوهر حيّ، أو شخصية، أو موضوع ملهم.

ليس هناك صورة أسطورية قائمة بذاتها، كما ليس هناك ما يمكن أن يكون بذاته جميلاً. فالصورة الأسطورية تأتي أسطوريتها من طريقة تشكيلها، أي من خلال طريقة التعبير عنها، أي أن أسطوريتها تكون تبعاً لفهمها مـــن الطـــرف الآخر.

الأسطوري هو **أسلوب التعبير** عن الشيء وليس الشيء بذاته. وفـــي هـــذا المنحى لا يمكن رسم حدود فاصلة بين الميثولوجيا والشعر، فكلاهما يعيش فـــي عالم ملهَم، وهذا الإلهام هو طريقة ظهور الأشياء، وكيفية تشكلها وفهمها.

في الميثولوجيا، كما في الشعر غير ضرورية، بتاتاً، **عمومية الحياة**. وعبثاً يحاول الباحثون أن يحشروا في رؤوسنا فكرة أن الوعي الأسطوري البدائـــي، الذي يبدو لهم دائماً أرواحياً (Animism)[2] يتحد بالضرورة مع عمومية الحياة. فغير صحيح إطلاقاً أن كل ما في الأسطورة حيّ. فالأشخاص الذين يعيشـــون

ويحسون أسطورياً يميزون تماماً المواد الحية عن غير الحية؛ وهم ليسوا مجانين حتى ينظروا إلى العصا على أنها كائن حي، ولا يرون في المقابل في الحيواني أكثر من آلية غير حية. فهذه ليست سمة الوعي الأسطوري إنما سمة "المتوحشين"، بل صنف آخر من "المتوحشين" - المتوحشين الماديين.

وهكذا فنحن نرى بين الميثولوجيا والشعر ذلك التماثل الجذري المتمثل في أنهما يكونان بطريقة التعبير عن موضوعها وطريقة تشكيله، بمثابة فصول "تعبيرية" تعد في الوقت نفسه **تعبيرية - ثقافية**، أي أن فهمهما الخاص للأشياء يقود إلى إدخالها في وسط ما حيّ موحٍ، بغض النظر عن طبيعة هذه الأشياء ذاتها.

3.الوجود الشعري كما الوجود الميثولوجي وجود **مباشر**، وليس وجوداً مستنتجاً.

لا حاجة بالصورة في الشعر وفي الميثولوجيا إلى أي نظامٍ منطقي، وإلى أي علم أو أية نظرية عموماً. الصورة فيهما واضحة للعيان وتُرى مباشرة. فالتعبير يُطرح في هيئات حية، في وجوه حية، ولا حاجة بك إلاّ أن تنظر فترى وتفهم.

اللوحاتية المرئية، الداخلية منها والخارجية خاصية بالدرجة نفسها لكليهما. وفي هذا المنحى أيضاً لا يمكن رسم حد فاصل بين الميثولوجيا والشعر. فهما بالدرجة نفسها يقدمان لوحات مباشرة واضحة وبسيطة. وهذا بالذات ما جعل الكثير من الباحثين يمسحون الحدود الفاصلة بين وسطي الإبداع الإنساني هذين. وبالفعل، فالحدود بينهما ترتسم بمعنى آخر تماماً، وليس على خط درجة الوضوح والمباشرة التي قد تكون أقل أو أكثر.

4. وأخيراً، تماثلٌ ما يمكن أن نعثر عليه في السمة العامّة - الانفصال. بيد أن **الانفصال** هو ذلك الوسط الذي تفترق فيه الميثولوجيا عن الشعر مبدئياً ونهائياً، ولذلك يجب الحذر عند القول بالتماثل هنا.

هناك تماثل بلا شك. الشعر، كما هو الفن عموماً، يحمل طابع الانفصال بمعنى أنه يثير الانفعالات ليس نحو الأشياء قائمة بذاتها، إنما نحو مدلول وتشكيل محددين لها.

عندما يُشخّص حريق، أو قتل، أو غير ذلك من الحوادث أو الجرائم، على خشبة المسرح فنحن لا نندفع إلى الخشبة لإذكاء نار الحادثة أو لتجنبها، أو بهدف الحيلولة دون وقوع الجريمة أو تطويقها. إنما نبقى جالسين على مقاعدنا كائناً ما كان ذلك الذي يشخص على خشبة المسرح.

هكذا هو الفن عموماً. إنه يعيش بالفعل على "متعة لا تعنيه"، وقد كان كانط محقاً ألف مرة في ذلك.بيد أن موضوع الأهمية الاجتماعية للفن لا يُحَل من هذه الزاوية ولا حتى يلامس.

يمكن أن يكون لأهمية الفن الاجتماعية صيغة "متعة لا مصلحية". زد على ذلك، فنحن كلما أبعدنا الفن عن "الواقع" وعن "المصلحة" رحنا ندفع مبالغ أكبر مقابل هذا الفن، وراح هو بدوره يلعب دوراً اجتماعياً أكبر. غير أن هذه المسألة على أهميتها لا تقع ضمن حقل اهتمامنا الآن.

المهم، فقط، هو أن الفن والشعر يتسمان **بانفصال** ما، يسحب الأشياء من دفق الظواهر الحياتية، ويحولها إلى موضوعات ذات أهمية لا تقتصر على كونها حياتية ومعاشية مُلحّة. ومما لا شك فيه أن درجة ما من الانفصال سمة الميثولوجيا أيضاً، الأمر الذي سبق أن أشرنا إليه.

على الرغم من كل ما في الأسطورة من حياتية، ووضوح، ومباشرة، وحتى حسية، تراها تنطوي على انفصال ما، انفصال يجعلنا، دائماً، نفصل الأسطورة عن الأشياء الأخرى كلها، ونرى فيها شيئاً ما غير مألوف، مناقضٍ للواقع العادي المعيش، شيء ما مفاجئ، وعجيب. ونفي مثل هذا الانفصال عن الميثولوجيا أمر غير جائز على الإطلاق.

5. إنما، هنا تماماً، في وسط الانفصال، بالضبط، يمر الحد الأساسي الفاصل بين الميثولوجيا والشعر.

لا تعبيرية الشكل، ولا الثقافة، ولا الوضوح والمباشرة، ولا حتى الانفصالية مأخوذة بذاتها تستطيع تمييز الصورة الأسطورية عن الصورة الشعرية. فمعرفة حدود الأسطورة عن الشعر ممكنة، فقط، من خلال **نمط** الانفصال، وليس به قائماً بذاته. ومن خلال نمط الانفصال يمكن معرفة أين يكون الخيال الأسطوري من الخيال الشعري.

1) نظرة أولى إلى طبيعة الانفصال الأسطوري تُظهر لنا في الحال أن ليس هناك أي انفصال، ولا أي خيال، ولا أي تفارق مع "الواقع" اليومي العادي، من شأنه أن **يعيق الأسطورة عن أن تكون بالمعنى الحرفي واقعاً حياً**، في الوقت الذي يتمثل فيه انفصال الشعر والفن عامة، في أنهما لا يقدمان أية أشياء واقعية، إنما صور الأشياء وهيئاتها الموجودة بطريقةٍ ما خاصةٍ، تميزها عن الوجود العادي للأشياء.

القنطور (الإنسان – الحصان)، العمالقة ذوو الأيدي المائة.. واقع حقيقي. الذات الأسطورية تقفز إلى الخشبة، ولا تبقى جالسة، مشغولة بتأملها الصامت.

الواقع الشعري واقع مُتأمَل، أما الواقع الأسطوري فواقع حقيقي، مادي، جسدي، حتى إنه حسي، وذلك بصرف النظر عن بعض الخصوصيات، وحتى عن بعض خاصيات الانفصال.

2) هذا يعني، أن نمط الانفصال الأسطوري هو شيء آخر مغاير تماماً لنمط الانفصال الشعري. الانفصال الشعري هو انفصال الواقعة، وبصورة أدق هو الانفصال عن الواقعة، أما الانفصال الأسطوري فهو انفصال عن المعنى، عن **فكرة** الحياة اليومية العادية.

الواقع في الأسطورة يبقى بالوقائع، بالوجود الحقيقي ذلك **الواقع القائم في الحياة العادية نفسه**، أما الذي يتغير فهو مدلوله وفكرته، بينما في الشعر يُقضى على الواقع ذاته، وعلى واقعية الحواس والأفعال. نحن نتصرف في المسرح كما لو أن ما يشخص على الخشبة لا يحصل، كما لو أنه لا مصلحة لنا من أية زاوية كانت بما يحدث. أما بالنسبة للأسطورة وللذات الأسطورية فمثل هذه الحالة غير ممكنة على الإطلاق. الوجود الأسطوري وجود واقعي، فإن تسبب بـ "متعة" فإنها ولا بد متعة "مصلحية" والأصح، إنه لا يكون باعثاً فقط على المتعة، بل وعلى معقد واقعي متباين من أفكار وحواس وأمزجة وتصرفات إرادية يتحلى بها الإنسان الواقعي في الحياة العادية.

3) الأسطورة، بهذا المعنى، تندمج فيها سمات الواقع الشعري والحسي الحقيقي. فمن الأول تأخذ الأسطورة ما هو أكثر خيالية واختلاقاً ولا واقعية، ومن الثاني تأخذ ما هو أكثر حياتية وملموسية ومحسوسية وواقعية، تأخذ كل تحقق الوجود وتوتره وكل وقائعية عناصر الطبيعة، وكل الجسدية واللاميتافيزيقية.

أما خيالية ولا قبْلية ولا عادية الأحداث فتقدم هنا كشيء ما بسيط جلي، ومباشر وعفوي. وهي تتم هنا كما لو كانت شيئاً ما عادياً ويومياً.

هذا المزيج من اللامتوقع، اللاعادي مع الواقعي العفوي المباشر هو ما يميز الانفصال الأسطوري عن الشعر، الذي تجد فيه كل شيء، كل ما تريد، ولكن ليس الأشياء الواقعية، كما هي ببساطة أشياء.

6. وهكذا، فالأسطورة ليست صورة شعرية، إذ يميز الواحدة عن الأخرى طابع الانفصال الخاص بكل منهما. ولكن، بغية إيضاح العلاقة المتبادلة بينهما، جيداً، نطرح على أنفسنا السؤال التالي: هل الصورة الشعرية ممكنة من دون الأسطورية، وهل الصورة الأسطورية، بدورها، ممكنة بمعزل عن الشعرية؟

آ- من السهل أن نجيب عن الشق الأول من السؤال المطروح: من الطبيعي القول إن **الشعر ممكن بلا ميثولوجيا**، خاصة إذا كان فهمنا للميثولوجيا بالمعنى الضيق والخاص. بالفعل، ليس من الضروري على الإطلاق أن يصير الشاعر إلى هوفمان[3] أو بو[4].

الشعر تعبير، تعبير ثقافي، تعبير ثقافي عن العلاقة المتبادلة بين المعبِّر والمعبَّر عنه مقدم بهذا الشكل أو ذاك. وهذا جميعه موجود في الأسطورة. وعلى هذا الأساس لو أخذنا مفهوم الأسطورة في أوسع معاني الكلمة لأمكننا القول إن الشعر غير ممكن من دون ميثولوجيا، وإن الشعر، على وجه التخصيص، هو ميثولوجيا. بيد أننا يمكن أن نفهم تحت كلمة ميثولوجيا، كما يفهمها معظم الناس، موضوعاً أكثر ضيقاً وتحديداً، وهو الواقع التعبيري **المدهش بلا عاديته**.

نحن لم نعد نقول إن الشعر غير معني بالمصلحة "لا مصلحي"، وإن الأسطورة معينة بها "مصلحية"، وإنها مادية وجسدية. فإذا كان فهمنا للميثولوجيا هكذا، فإن الشعر لا يكون ميثولوجيا على الإطلاق. فالشعر ليس ملزماً، البتة، بأن يُقدم الصور التي سيكون عليها أن تتميز خاصة، بشيء ما غير عادي.

بوريس غودونوف[5] ويفغيني أونيجين عند بوشكين هما بلا شك صورتان شعريتان، وعلى الرغم من ذلك ليس فيهما ما هو غريب، غير عادي، منفصل بالمعنى الأسطوري. الوجود هنا منفصل شعرياً، ولكنه غير منفصل أسطورياً. من جهة أخرى فإن الشعر غير ملزم بخلق الصور التي عليها أن تكون واقعاً

حياً ومادياً. وحتى تقديم شخصيات وأحداث تاريخية في الشعر لا يعني على الإطلاق تقديم الواقع كما هو.

الصورة **الشعرية**، بما أنها، فعلاً، صورة أسطورية، فهي حتى عند عرض الوقائع التاريخية تبقى **منفصلة**؛ أما من وجهة نظر شعرية صرفة فالسؤال غير مطروح على الإطلاق فيما إذا كان غودونوف البوشكيني يماثل غودونوف التاريخي أم لا.

الواقع الشعري يضغط بحضوره الذاتي، وهو بانفصاله مستقل تماماً، ولا ينتهي إلى أي شيء.

وهكذا، فالشعر مع وجود الكثير مما يشترك به مع الميثولوجيا، إلا أنه يفترق معها في الأهم، حتى يمكن القول بأنه لا حاجة به إلى الميثولوجيا وإنه يستطيع أن يقوم بمعزل عنها. فلم يكن لزاماً على غوغول[6] أن يخلق صوراً على شاكلة تلك التي في "المكان المسحور" أو في "قِيِّه" فقد كان بإمكانه أن يخلق صوراً كتلك التي في "المفتش العام" و"الأنفس الميتة".

ب- الإجابة عن الشق الثاني من السؤال المطروح أعلاه: هل **الميثولوجيا** ممكنة بمعزل عن الشعر؟ تبدو أصعب من سابقتها. ألا يجب أن تكون الصورة شعرية **في البداية**، ومن ثم بعد ذلك، بعد إضافة عناصر ما جديدة إليها تصبح أسطورية؟ أم أن التشابه بين الشعر والميثولوجيا يكون بحيث أن العناصر المشابهة في الأسطورة تتشاكل على أساس مغاير تماماً، مما ينفي حاجة الميثولوجيا إلى أن تأخذ من الشعر ما تضيفه من عناصر جديدة، بل يكون عليها بناء صور اسطورية مستقلة، من غير أن تلقي بالاً إلى الشعر؟

للوهلة الأولى، يبدو أن من أبسط الأمور أن تحصل على صورة أسطورية من صورة شعرية، وذلك بإضافة العناصر المناسبة إليها، مما يفضي إلى تأويل الصورة الشعرية كبعض ما ضروري يدخل في تركيب الصورة الأسطورية. لكن لو تفحّصنا الحالة بدقة أكبر لتبيّن لنا ما يناقض ذلك.

لننتبه، جيداً، إلى تلك الحقيقة غير المشكوك فيها وهي أن **الشعر ليس وحده ما يملك طابعاً أسطورياً**. فقد سبق ورأينا في فصل سابق أن السمات الأسطورية يمكن أن تتضمنها **العلوم الوضعية** أيضاً، بل وهي متضمنة فيها دائماً. وهذا، طبعاً، لا يعني أنها يجب في البداية أن تكون شعراً، أو أن تحتوي على عناصر شعرية ومن ثم يقودها ذلك إلى الميثولوجيا. لا، فالعلم كما رأينا ميثولوجي

بذاته، ميثولوجي بفضل وجوده في صميم العملية الاجتماعية، وليس لأنه شعري وهذا يعني، بالتالي، أن الميثولوجيا تبدو كأن لا حاجة بها إلى الشعر.

مثال آخر أقل وضوحاً لكن له طابعاً حاسماً نسوقه هنا – المحتوى الميثولوجي للدين. ما لا يثير الشك أن الدين، دائماً، يتضمن ميثولوجيا، زد على ذلك أجد أنه يمكننا طرح السؤال التالي: **هل الدين ممكن** بلا ميثولوجيا؟ ليس المكان هنا لمعالجة مثل هذا السؤال. ولكن ما يبدو لي حقيقة لا تحتمل الجدال هو أن الدين ليس بحاجة على الإطلاق إلى الشعر وإلى الفن لكي يكون ديناً. ولا يغير في هذه الحقيقة أن الأديان الواقعية تُطرح دائماً بشكل فني. وتحتاج إلى الفن للتعبير عمّا تحتاج إليه لتتطور. بيد أن الدين بذاته ليس هو الفن، بل هو يقع في تضاد معه من جوانب عدة، (هذا إذا لم يقبل أحدهما الخضوع للآخر)، وهذه باعتقادي حقيقة راسخة.

وهكذا فالدين يرتبط بالميثولوجيا ارتباطاً وثيقاً للغاية، لكنه يمكن أن يستغني عن الشعر استغناء كلياً. من الواضح أن المثيولوجيا الدينية، وتلك التي يقتات عليها، لا شعورياً، العلم الوضعي في معظم حالاته، تتدبر أمرها بلا شعر، مع أن شيئاً لا يمنعها على الإطلاق من إقامة اتحاد وثيق معه.

وأخيراً، الحياة البشرية اليومية كلها مشبعة بالأسطورة (سيكون لنا لاحقاً حديث في هذا). ومع ذلك لا يمكننا، إطلاقاً، القول إن الميثولوجيا الحياتية مطروحة من منطق شعرية حياتنا. مثل هذا الحكم سيكون سخيفاً فيما لو أطلق. وبالتالي فالميثولوجيا ممكنة بمعزل عن الشعر، والصورة الأسطورية، يمكن أن تبنى، بعيداً عن مساعدة الوسائل الشعرية.

7. كيف يمكن للميثولوجيا أن تكون بلا شعر؟ ما هي هذه الأسطورة التي لا ترتبط جوهرياً بالشعر، والتي لا تتضمّن في ذاتها، بالتالي، مغزاه وبنيته؟ بات واضحاً بالنسبة لنا أن الفارق الأساسي بين ا صورة الأسطورية والصورة الشعرية يتمثل في نمط الانفصال. فلو أقصينا المحتوى الشعري والتشكيل الشعري كله عن الصورة الأسطورية، فما الذي سنحصل عليه؟ نحصل تماماً على **نمط خاص من الانفصال الأسطوري**، مأخوذاً بذاته، نحصل على **الانفصال الأسطوري نفسه كمبدأ.**

الأسطورة في تجريديتها، يمكن أن تطبق على الدين، وعلى العلم، وعلى الفن، وخصوصاً على الشعر. وهنا يحلو قول عدة كلمات في الانفصال

الأسطوري كمبدأ تشكل خاص، أو كطبقة خاصة في هذا الشكل أو ذاك. المقارنات، والتحديدات، التي سبق وعالجناها أعلاه جميعها، لم تتح لنا إمكانية التركيز على هذه النقطة الهامة بالذات.

وحدها المقارنة مع **الشعر**، بل إقصاء كل ما هو شعري من الأسطورة من شأنه أن يعري أمام أعيننا الصورة الشعرية المنفصلة بكل مباشراتها. ولكن يجب ألا ننسى أننا بإقصائنا الشعر عن الأسطورة نكون قد أقصينا غنى أشكاله ومضامينه، وأقصينا أيضاً عناصر طبيعة تعبيره وكلاميته ولوحاتيته وانفعالاته.

سبق أن تناولنا بالحديث تمايز الانفصال الأسطوري عن الانفصال الشعري. وهذا يعني إذ كان في الانفصال الأسطوري أية ملامح من الانفصال الشعري نقصيها أيضاً، ليكون لدينا الانفصال **الأسطوري** عارياً بلا أية شوائب شعرية. أما كيف من شأن مثل هذا الانفصال الأسطوري أن يكون فقد سبق أن ذكرنا. كما سنتحدث لاحقاً عما سيكون عليه في دوره النهائي، عندما سنبحث في العناصر المكونة للأسطورة، ونفهم حقيقة وضعه بين تلك العناصر جميعها.

والآن، لا بد من طرح السؤال التالي: **ما هي بنية هذا الانفصال الأسطوري النقي الخالي من الشوائب؟** هذا السؤال ليس سؤالاً عن معناه العام الذي سبق أن أجبنا عنه، وليس سؤالاً عن وضعه الجدلي في منظومة الصورة الأسطورية الكلية، الأمر الذي سنتحدث عنه لاحقاً . إنما هو سؤال وسط بين هذا وذاك – **ما هي بنية الانفصال** الاسطوري النقي العاري؟

الانفصال الأسطوري هو انفصال مدلول وفكرة الوقائع اليومية، ولكن ليس عن واقعيتها. الأسطورة واقعية بالمستوى الذي تكون فيه الأشياء الواقعية جميعها. إذا كان هناك فرق ما بين الواقع الأسطوري، والواقع العملي، الواقع المادي، فإن الفرق ليس في أن الأول أضعف، وأقل كثافة وكتلة، وأكثر خيالية وشفافية، إنما الفرق، على الأرجح، في كون الثاني أقوى، وفي الغالب أكثر كثافة وجسامة بما لا يقارن، وكذلك أكثر واقعية ومادية.

وبالتالي تكون الصيغة الوحيدة للانفصال الأسطوري هي – الانفصال عن مدلول الأشياء.

الأشياء في الأسطورة تبقى كما هي، لكنها تكتسب معان خاصة تماماً، وتخضع لفكرة خاصة كلياً، تجعلها منفصلة.

البساط في الحياة اليومية العادية شيء عادي. أمّا البساط الطائر فصورة أسطورية. فما هو الفرق بينهما؟ الفرق ليس في الواقع الحقيقي على الإطلاق، فالبساط في حقيقته كان بساطاً وبقي كذلك. والفرق يتمثّل في أنه كسب مدلولاً أخر جديداً، **فكرة** جديدة، وفي أننا صرنا ننظر إليه بأعين مختلفة كلياً.

الشَعْرُ عندما يُكنس في صالون للحلاقة مع مخلفات أخرى، والشعر كتميمة – لا يختلفان، الواحد عن الآخر، بواقعهما الحقيقي في شيء. فالشَعر في الحالة الأولى كما في الثانية شيء عادي بسيط للغاية. ولكن الشعر **كحرز**، كحامل روح أو قوى روحية، أو كعلامة على واقعية الأرواح، يكتسب مدلولاً جديداً، وهذا ما يجعلنا نتعامل معه بطريقة مختلفة.

لا يصح، أن نكون غير دقيقين إلى درجة ألا نرى الفرق، مثلاً، بين الشمع الصناعي، وشمع النحل، بين الكيروسين وزيت الزيتون، بين الكولونيا والبخور. في الشمع الصناعي هناك لعنة ما، عملياته خدماتية ما، وعدا عن ذلك فهو قذر ودهني، ووقح وصلف بصورة ما، أما شمع النحل فهو شيء متقن الصنع ودافئ، فيه لطف وحب ورقة قلب ونظافة، فيه شروع بصلاة ذكية تنزع إلى السكينة المطلقة إلى الدفء القلبي. وقح هو الآخر الكيروسين ووضيع؛ إنه يزن الحُبَّ بالبودات، والدفءَ يقيسه بالحريرات؛ إنه متسخ روحياً ونتن؛ إنه آلة، مادة تزييت. كما هو التبغ بخور الشيطان كذلك الكيروسين صلصة الشيطان. الكولونيا بدورها يرتبط وجودها بالحلاقين وزبائنهم، وربما، أيضاً، بالكهان الدارجين.

فإذن، لا أراك تصلي وبيدك شمعة صناعية، وفي قنديلك كيروسين، وفي مبخرتك كولونيا.. فلا يستطيع ذلك إلاّ المرتد عن الإيمان الحقيقي. وهرطقي كمثل من يفعل ذلك ومن على شاكلته من المدعين لا بد أن تصب عليهم الكنيسة لعنتها.

اللحية أيضاً لها مثل هذه الأهمية الكنسية. كنيسة ستوغلافي أقرّت التالي: "من يحلق لحيته ويموت حليقاً، لا تجوز الصلاة عليه، ولا يُقام له ذكر الأربعين، ولا يوزع الخبز عن روحه، ولا تُشعل شمعة في الكنيسة من أجله، ومآله مع الكافرين. هرطقي فلا تقربوه".

الحديث يدور، هنا، وفي كل مكان، **عن الأشياء، وفقط عن الأشياء**. مدلولُ

الشيءِ الأسطوريُ لا يعيقه عن أن يكون شيئاً، بل وربما على العكس من ذلك، فالمدلول الأسطوري يؤكد بطريقة ما شيئية الشيء. "اللحية الشريفة" و"الذقن الحليقة" واقعان من الدرجة نفسها؛ وكل ما في الأمر أن أحدهما واقع حسن، فيما الثاني واقع رديء.. وهكذا هو الانفصال الأسطوري انفصال الوقائع **بأفكارها** عن محتواها الفكري العادي وعن مدلولها.

8. هذا ما بتنا نعرفه، وليس علينا إلا أن نتذكره الآن. ولكن ما الذي ينجم عن ذلك لبنية الانفصال الأسطوري أو للطبقة المنفصلة أسطورياً في بنيات الإدراك الأخرى؟

آ) بما أن هكذا انفصال مُعطى، فهو، إذن سيؤدي كائناً ما كان إلى **توحيد الأشياء في خطة ما جديدة، نازعاً عنها ازدواجيتها الطبيعية.**

البساط – أحد أشياء النظام الطبيعي. الطيران في الهواء – عملية طبيعية من عمليات النظام الطبيعي (بالنسبة للطيور والحشرات وغيرها). لكن، ها هما "البساط" و"الطيران في الهواء" يجتمعان في صورة واحدة. فماذا يعني ذلك؟

ذلك يعني، أنه بصرف النظر عن كل الاختلافات الطبيعية بينهما، وعدم إمكانية اتحادهما بمعنى ما، فهما **يتحدان** وفقاً **لفكرة** اتحاد ما، وبنتيجة ذلك يخبو اختلافهما الطبيعي بدرجة هامة. وهكذا، تكون الفكرة التي وحدتهما قد جعلت منهما وجوداً **منفصلاً**، بتحويلهما من وسط الأشياء العادية، والعمليات العادية، إلى وسط منفصل. وبالتالي تكون قد وجدت نقطة التقاء ما بين هذين الشيئين، هي نظرة ما عامة واحدة إليهما، يُخمد من خلالها عدم وفاقهما الطبيعي حالاً، وإذا بهما، فجأة، متحدين ومُتسالمين.

ب) من هنا يتأتّى أن الانفصال يفترض **بداهة** – ما بسيطة للغاية وفطرية، تحوّل فكرة الشيء العادية حالاً إلى فكرة جديدة لا قبل بمثلها. ويمكن القول بأن مثل هذه الفطرة سمة من سمات كل إنسان، وبواسطتها يبدو له العالم بلون مميز ما، مغاير لسواه.

الانفصال الأسطوري ظاهرة استثنائية **بعموميتها**، إذ يمكن ملاحظة هذا الخط الواحد العام في فهم الأشياء، والتعامل معها عند كل إنسان، كائناً ما كان غنى تكوينه النفسي. وهذه السمة خاصية الإنسان دون سواه. يمكن التحقق من ذلك عند أي كاتب والإشارة إليه بوضوح بيد أن مؤرخي الأدب وناقديه نادراً ما

يشتغلون على مثل هذه الموضوعات. الموضوعات هذه تجريبية تماماً وواقعية، وتتطلب كمّاً من الملاحظات والإحصائيات الواقعية، لتبيان النزوع إلى المجاز، والخصوصيات اللسانية الأخرى عند كاتب ما.

هذه البداهة الأساسية والفطرية هي شيء ما في **غاية البساطة**، شيء ما بسيط كلياً، بسيط كما لو يكون نظرة واحدة إلى شيء ما. وهي بالفعل نظرة، ولكن ليس إلى هذا الشيء أو ذاك، إنما إلى الوجود ككل، إلى العالم كله، إلى كل شيء، إلى الله، إلى الطبيعة، إلى السماء، إلى الأرض، وفي آخر المطاف إلى اللباس الشخصي وإلى الطعام وحتى إلى أصغر ذرات الحياة اليومية.

ويمكن القول إنها ليست مجرد نظرة، بل هي ردة فعل أولية ما للوعي تجاه الأشياء، عند تماسه أول مع المحيط. فيما يخص هذه النقطة **لا يختلف الانفصال الأسطوري، إطلاقاً، عن ردة الفعل الفطرية البدهية تلك تجاه الأشياء**، إذ إن الفرق كله سينحصر، ربما، في الدرجة فقط، أو في تحت أنواع موقف الإدراك الفطري – البيولوجي– البدهي من الوجود.

وهكذا، يمكننا القول إن الأسطورة، فيما لو نزعنا عنها مضمونها الشعري كله فستغدو شيئاً ما آخر تماماً، **مجرد علاقة متبادلة، عامة، بالغة البساطة، فطرية، ما قبل انعكاسية بين الإنسان والأشياء.**

يمكن أن نلمس هذه الاستجابة ما قبل الانعكاسية، واقعياً، على خلفية العديد من أمثلة علاقاتنا اليومية مع نفسية غريبة ما.

ها هو، مثلاً إنسان يبكي أو يضحك. فكيف ندرك نحن مثل هذه الحالة حسياً؟ بمجرد أن ننظر إلى وجه الشخص، حالاً، وبلا أي استنتاج، بل وفي لحظة واحدة، نلتقط تلك المعاناة أو ذاك الضحك. لم نكن نملك في داخلنا فكرة عن المعاناة بعد، ومع ذلك سجّلنا معاناة ذلك الإنسان بصورة دقيقة للغاية. ونحن لم نسجل فحسب، بل وتعالقنا معه بطريقة خاصة، نظرنا إليه وقيّمناه، أما **الفكرة** عن المعاناة فتظهر لاحقاً.

من خلال هذا المثال يبدو واضحاً كم هي مشوهة النظريات الميثولوجية، التي وضعت في أساس الأسطورة هذه أو تلك من البنيات العقلية.

ونحن ندرك ليس فقط الظواهر الخاطفة، أو الساطعة جداً بهذه الطريقة، بل هكذا هو إدراكنا الحسي عموماً لكل شيء أو أحد غريب.

أخبرني، ذات مرّة، أحد الأطباء بأنه من خلال نظرته الأولى إلى المريض القادم إليه، وقبل أن يخضعه لأية معاينة، يعرف فيما إذا كان بالإمكان علاج مرضه أم لا.

بيتشورين عند ليرمونتوف من النظرة الأولى إلى المرأة يستطيع القول فيما إذا كانت ستبدي تجاوباً أم لا. ليرمونتوف لاحظ، هنا، بعبقرية أيضاً أن المقاتل الذي سيكون مصيره القتل في معركة اليوم، تسم وجهه في صباح اليوم نفسه تعابير خاصّة تظهر عليه، لا يلاحظها، عادة، أولئك الذين يحيطون به، ولا هو يلاحظها بالذات.

"البصيرة" النافذة عند بعض رجال الدين وعند غيرهم من الناس، مسألة معروفة عموماً، ولا أرى حاجة لسوق أية أمثلة على ذلك. استجلاء نفسية الآخر بالبصيرة واستجلاء قدره، مسألة على تباينها بالعمق والانتشار التقيتها غير مرة في الأدب وفي الحياة، فهي موجودة على الرغم من محاولات العديد من النظريات المشوهة نفي تلقائية الإدراك الحسي لنفسية الآخر.

وهكذا هي تماماً النظرة **الأسطورية** إلى الأشياء واستجلاء بواطنها. الأسطورة، أيضاً، تستخرج الأشياء من مجرى عاديتها، حين يكون ربطها متعذراً، أو تكون غير مفهومة، أو غير مدروسة، بمعنى إمكانية استمرارية وجودها المستقبلي، وتغمرها في وسط جديد، دون أن تنتزع منها واقعيتها وماديتها، حيث تظهر، فجأة، روابطها السرية، ويغدو بالإمكان فهم موضع كل منها، كما يبدو جلياً قدرها المستقبلي.

ج) انطلاقاً مما سبق، يكتسب مصطلح "الانفصال" أهمية خاصة. فالآن، بات ممكناً القول بأن الانفصال إلى حد بعيد لا يعكس موضوعه، فبقدر ما هو انفصالٌ، هو واقعٌ مجازي أيضاً. إذن، فمن أية وجهة نظر يتم الحديث هنا عن الانفصال؟ الانفصال، هنا، عن ماذا يكون؟ الانفصال يكون انفصالاً عن الفكرة العادية، عن الأشياء والظواهر العادية، كما سبق وذكرنا. ولكن، ما هي تلك الفكرة العادية، وماذا تعني الأشياء العادية؟ أليس هذا اشتراط فارغ؟ ألا يمكن أن يكون الشيء ذاته في وقت ما عادياً، وفي وقت آخر غير عادي البتة، بل ومفاجئاً؟ بالطبع، هذا المصطلح نسبي وشرطي في مضمونه، بدرجة كبيرة. العادي يبدو في بعض الأحيان ملغوزاً للغاية، وعجيباً، ومن صنف الشاذ، وعلى الرغم من ذلك كله، يبقى ذلك العادي نفسه.

بات واضحاً، أن من الأفضل الحديث ليس عن الانفصال الأسطوري، بل عن ذلك الذي **هو جميع ما في العالم عموماً**، عن كل ما هو موجود، بدءاً من أصغر الأشياء وأتفهها، وانتهاء بالعالم ككل، الذي هو **هذه الدرجة أو النوعية من الانفصال الأسطوري أو تلك.**

ذلك الذي نقول عنه جريان عادي للأشياء، هو أيضاً يكون بمثابة نتيجة ما لنظرتنا الأسطورية، طالما أن الأشياء لم تُقدَّم هنا، في وظائفها المعزولة، ولم تطرح كمفاهيم مجردة، إنما نحن نراها بتابعيتها لهذه الأفكار أو تلك، بصرف النظر عن قلة سطوع تلك الأفكار وعن ضحالتها.

كل لون، كل صوت، كل طعم يختص، من دون شك، بسمة أسطورية. وهكذا، فالألوان تبدو باردة، دافئة، قاسية، طرية، والأصوات تبدو حادة، ثقيلة، خفيفة،حميمة، شديدة..الخ..

"الانفصال" الأسطوري يغدو بهذا التحديد شكلاً عاماً بدرجة قصوى؛ فلا وجود البتة لأي شيء مما يمكننا أن ندركه حسياً كمفهوم عارٍ مجرد فحسب. فالشيء الحي، وهذه الورقة، مثلاً، وأقلام الرصاص تلك، والرِّيشة، والغرفة التي نحن فيها، جميعها تُدرَك كأشياء خصَّت بمضمون ما شخصي، اجتماعي، تعبيري عميق، وكل ذلك يشارك في الوجود الأسطوري بدرجة ما.

أفهل يمكن للميكفا اليهودية إلاّ أن تكون أسطورة معبِّرة بعمق؟ ناهيك عن ذلك الذي يكون بعد الختان؟.. اليهود يعرفون عمّا أنا أتحدث بالضبط.

مما ورد أعلاه نستنتج أن "الانفصال الأسطوري" هو ببساطة **انفصال عن الوجود العاقل المجرد كلياً**. إنه ذلك الوسط الخاص، الذي تنغمر فيه المفاهيم المجردة كي تتحول إلى أشياء حيّة لإدراك حسّي حي.

الأسطورة، كما رأينا، وجود حي معبِّر، معبِّر رمزياً، ومعبّر ثقافياً. **الشيء الذي يصير إلى رمز وثقافة يكون قد صار أسطورة.** وهكذا، فالأسطورة والانفصال الأسطوري يقدمان تلك السمات، التي سبق وعرضناها أعلاه منفردة – سمات الأسطورة في **وحدة ما لا تنفصم.**

الانفصال يغدو مفهوماً، حين يدخل التحليل السابق كله في **مقولة واحدة**، من شأنها أن تكشف جوهر الأسطورة، وحين نحصل على إعادة ربط جدلي للملامح المعروضة أعلاه جميعها، في بنية واحدة غير قابلة للتجزيء.

والآن، لو ألقينا جانبا بالانفصال الشعري، وأبقينا على أرضية الأشياء الواقعية، لرأينا أن الأشياء الواقعية هي أيضا **أشياء قابلة للفهم بكيفية ما** – للفهم العلمي، والفهم الديني، وكذلك الفهم الميثولوجي. هذا الفهم يتمثل في العفوية الفطرية – البيولوجية الأبسط، عفوية تماس الوعي مع الأشياء. فمن دون ذلك لا وجود لتجربة تخص أكثر الأشياء حياتية.

بيد أن ما تفعله تلك البداهة الحياتية الفطرية، هو أنها تشير إلى ضرورة إعادة تناول الصفات الجوهرية الخاصة بالأسطورة التي وجدناها متفرقة أعلاه، من زاوية جديدة، بحيث تندمج في مقولة واحدة، في هيئة بنيوية أسطورية واحدة.

ليس ثمة في الانفصال الأسطوري حياتية منفردة
ولا تعبيرية منفردة، ولا ثقافية منفردة..
فهناك شيء ما واحد، عام،
وحيد، حيث العناصر جميعها
تندمج في مقولة واحدة غير قابلة للتجزيء.
إن تركيبية الأسطورة وبداهتها الحياتية
وبساطتها وعفويتها تملي علينا هكذا
تشريح للانفصال الأسطوري، الأمر
الذي بات بإمكاننا البدء بالخوض فيه

الهوامش:

[1] غريم: المقصود هنا أحد الأخوين غريم وهو يعقوب (1785-1863) في كتابه (الميثولوجيا الألمانية) (1835). والأخوان غريم أديبان ألمانيان اشتهرا بجمع الحكايات الشعبية الألمانية وصياغتها أدبياً. (م).

[2] Animism (الأرواحية وتختلف عن الآرواحية Spiritisme: انظر بهذا الخصوص الهامش رقم (4) من هوامش الفصل الرابع). والـ Animism: مذهب الاعتقاد بالنفس أو الأرواح التي تؤثر في حياة الناس والحيوانات، والتي تمارس تأثيراً على الأشياء والظواهر في العالم المحيط. وقد ظهرت مفاهيم الأرواحية في المجتمع البدائي فقد كان الإنسان البدائي يتخيل الأشياء والنباتات والحيوانات أرواحاً. (الموسوعة الفلسفية). (م)

[3] هوفمان: انظر الفهرس (22) من الفصل الخامس.

[4] بو: هو إدغار آلان بو (1809-1849) الكاتب الرومانطيقي الأمريكي، والناقد، ويعد مؤسساً للأدب البوليسي. من أعماله "جريمة قتل في شارع مورغ" (1841)؛ "الجُعل الذهبي" (1943)؛ ومن أعماله الشعرية: "الغراب وقصائد أخرى" (1845). (م).

[5] بوريس غودونوف (1552-1605) قيصر روسيا منذ عام 1598. كتب الشاعر الروسي بوشكين دراما شعرية تحمل الاسم نفسه (بوريس غودونوف) أما يفغيني أونيجين فهي رواية شعرية للشاعر ذاته كتبها عام (1830) (انظر الهامش رقم (8) من هوامش الفصل الخامس). (م).

[6] نيقولاي فاسيليفيتش غوغول (1809-1852). كاتب أوكراني شهير من أهم أعماله: (أمسيات قرب قرية ديكانكا) (1831-1832)؛ (المعطف) (1842)؛ (المفتش العام() (1836)؛ (الأنفس الميتة) (الجزء الأول، 1942)- وجميعها مترجمة إلى اللغة العربية. (م).



7

الأسطورة والشخصية

"الأسطورة شكل شخصي"

1. بات لدينا، حتى الآن، الأطروحات التالية، التي توصِّف جوهر الأسطورة عن طريق فصل حدودها عن أشكال الإدراك والإبداع المتماثلة معها جزئياً:

آ) الأسطورة ليست بدعة أو وهماً أو فنتازيا من صنع الخيال، ولكنها مقولة منطقية، أي أنها قبل كل شيء مقولة جدلية عن الإدراك والوجود عامة.

ب) الأسطورة ليست وجوداً مثالياً، إنما هي واقع محسوس حياتياً، ومادي خلاق.

ج) الأسطورة ليست بنية علمية، وعلى وجه التحديد ليست بنية علمية – بدائية، إنما هي علاقة حيّة متبادلة ذاتيموضوعية، متضمِّنة كل الحقيقة اللاعلمية، الأسطورية الخالصة، الخاصة بها، ومتضمنة كذلك المصداقية، والانتظام المبدئي، والبنية.

د) الأسطورة ليست بنية ميتافيزيقية، إنما هي واقع حياتي حقيقي، مادي، وحسي، يُعدّ في الوقت نفسه منفصلاً عن سير الظواهر العادي، وبالتالي، فهو يتضمن درجات تراتبية مختلفة، ودرجات انفصال متفاوتة.

هـ) الأسطورة ليست أخطوطة ولا مجازاً، ولكنها رمز، وهي بكينونتها رمزاً يمكن أن تتضمّن طبقات أخطوطية، ومجازية، ورمزيحياتية.

و) الأسطورة ليست نتاجاً شعرياً، لكن ما انفصالها إلاّ تشييد لأشياء منعزلة ومفصولة تجريدياً في وسط بدهي – غريزي وبدائي حيوي متعالق تبادلياً مع الذات الإنسانية حيث يتحدان في وحدة عضوية لا تنفصم.

تلك الخلاصات الست تحدد مفهوم الأسطورة بالتدريج، من حيث إنها:

أولاً – ضرورة جدلية للإدراك وللوجود، بصرف النظر عن أننا لم نبيّن بعد فيما تتمثل هذه الضرورة. وإنها:

ثانياً – عبارة عن أشياء واقعية، عن واقع حقيقي معيش. وبهذا تكون الأسطورة أكثر تحديداً، طالما مقولة الوجود الحاضر هي الأكثر بروزاً بين مقولات وسط الضروري منطقياً كلّه. بيد أن هذا التحديد لا يزال فضفاضاً للغاية. ولذلك فإننا:

ثالثاً – نميز من الواقع الحاضر ذلك الوسط الذي يُحسّ به سرياً من قبل الذات، الذي هو وسط العلاقة الحياتية المتبادلة بين الذات والموضوع، أي هو ذلك الوسط حيث توجد ذات الأحاسيس وموضوعها والإرادة، والانفعالات وسواها.

ولكن، هنا أيضاً، لا يؤخذ وسط العلاقة التبادلية الذاتيموضوعية كله، إنما يقتصر الأمر على تلك العلاقة المحدَّدة بنائياً والمشكَّلة، والمقوننة في بنيتها. أما:

رابعاً – فهذا المنجز الأخير يكون أيضاً محطّ تحليل، فمنه يُقصى السطحي – العادي كله، المُفتَرَض في تجريديته وانعزاليته برمته، الذي يجعل الأشياء غبية مشتتة جميعه. ففي الأسطورة يؤخذ جانب الأشياء المدرك الباعث على الحياة، الجانب الذي يجعلها منفصلة بدرجة ما عن كل ما هو عادي مألوف ويومي مبتذل. فعلاقة طبقات الواقع المختلفة المتبادلة أوضح ما تكون في الأسطورة. وهي:

خامساً – توصَّف ليس بكونها علاقة تضاد ثنوية ميتافيزيقية – طبيعية، وليس كعلاقة أخطوطية مجازية، إنما كعلاقة رمزية. أي أن طبقات الوجود المتمايزة تراتبياً في الأسطورة يجب أن تتطابق مادياً، بما يتيح لها أن تصبح شيئاً واحداً غير قابل للانقسام، مع لعبة دلالية لطاقات واقع مختلفة متمفصلة ومتعالقة، بل ومتطابقة معاً. و:

سادساً- وأخيراً – الأسطورة واقع ثقافي مُعبَّر عنه رمزياً، منفصل ذاتيموضوعياً، يبرز أمامنا كعلاقة متبادلة بين الذات والموضوع، علاقة ما قبل انعكاسية فطريعفوية.

وباختصار، فالأسطورة مقولة إدراك ووجود ضرورية جدلياً (آ)، وهي معطاة كواقع حياتي مادي (ب)، وكعلاقة بنائية ذاتيموضوعية مُنجَزة في صورة تعالقٍ محددة (ج)، حيث الحياة منفصلة عن المادية التجريدية المنعزلة (د) رمزياً (هـ) ومخلوقة في هيئة طاقية ما قبل انعكاسية – غريزية، بدهية، مفهومة (و).

وباختصار أشد، فالأسطورة رمزٌ (د–هـ) حياة (ب–و) مُعطى ثقافياً (ج)، ضرورته الجدلية واضحة للعيان (آ)، أو **إن الأسطورة ثقافية الحياة معطاة رمزياً.**

وأخيراً، لكي لا نترك فرصة لملامة لائم باللاوضوح، نقول إن ما نعنيه بـ"الحياة" هو مقولة تحقيق هذه الثقافة أو تلك. وهكذا تكون الأسطورة قد حُدّدت من قبلنا بأنها ثقافة **محققة** رمزياً. وأنا أؤكد أن **الشخصية** عبارة عن ثقافة محققة رمزياً بدورها. ولذلك فها هي الأطروحة الأشد اختزالاً لكل ما سبق ذكره من تحليل مع ما فيه من تحديدات وتقسيمات: **الأسطورة وجود شخصي** أو بصورة أدق، **هي صورة وجود شخصي، شكل شخصي، هيئة شخصية.**

2. بهذه الصيغة نكون قد وضعنا يدنا على تلك المقولة البسيطة والوحيدة، التي ترسم خصوصية الوعي الأسطوري بمجملها. أما الآن، فقد بات من الضروري إيضاح هذه الصيغة بعض الشي.

الشخصية تقتضي قبل كل شيء **وعي الذات** والثقافة. وبهذا بالذات تتميز الشخصية عن الشيء. ولذلك فإن تطابقها – ولو جزئياً – مع الأسطورة يبدو غير مشكوكٍ فيه على الإطلاق.

إضافةً إلى ذلك ما يميز الشخصية ليس وعي الذات فحسب، بل وعي الذاتِ الذي يكون عليه أن يَظهر بفعالية على الدوام، والذي يجب أن يتضمن عمقاً كامناً.

الشخصية بصفتها وعياً للذات يمكن أن تكون جوهراً عاقلاً خالصاً، خارجَ الزمن والتاريخ. على الشخصية الواقعية أن تملك نواة مقيمة ثابتة وأعراضاً متبدلة، مرتبطة مع تلك النواة كتجسيدات طاقية لها. ولذلك فإن تضاد الداخلي مع الخارجي ضروري بدوره لفهم الشخصية. وهو ضروري من زاوية أخرى هنا أيضاً.

فبما أن الشخصية هي وعي للذات، فهي على الدوام تعني، إذن، مقابلة الذات بكل ذلك الخارجي، الذي لا تكونه هي بالذات. فالشخصية متعمّقة في وعي ذاتها، تكتشف تضاد الذات والموضوع المدرِك والمدرَك. بيد أن تضاد الذات والموضوع **متجاوز** بالضرورة في الشخصية.

وضع الذات في مواجهة المحيط الخارجي كله، تماماً كوضع الذات في مواجهة الذات، في حالة تأمل ذاتية، يكون ممكناً فقط عند وجود تركيب يجمع الجهتين المتضادتين معاً.

أن أضع نفسي في مواجهة الخارج، هذا يعني أنني أتزود بصورة ما للخارج، الصورة كما هي مخلوقة من قبل الخارج نفسه، هي مخلوقة من قبلي أنا نفسي أيضاً. في هذه الصورة نندغم أنا والوسط المحيط حتى حالة اللاتمايز الكلي. ذلك يكون في أوضح صوره في حالة التأمل الذاتي.

أنا أتأمل ذاتي. هذا يعني أنّ المُتأمَل من قبلي هو أنا نفسي، أي أن تطابقي مع نفسي كذات وموضوع مسألة لا تقبل الشك إطلاقاً. وبالتالي، فالشخصية كوعي للذات، وبالتالي كفهم ذاتيموضوعي متبادل، هي مقولة **تعبيرية** بالضرورة.

إذن، فلا بد من وجود مُختلِفَين في الشخصية، على أن يكونا متطابقين في هيئة واحدة لا تقبل الانقسام.

حين تتأمل مليّاً تعابير وجه شخص تعرفه منذ القديم، فأنت بالضرورة، لا ترى فقط **خارج** الوجه كشيء ما مستقل، ولا ترى هنا ما يقال مثلاً عن الأشكال الجيومترية (مع حضور بعض عناصر التعبير هنا أيضاً)، إنما ترى ولا بد شيئاً ما **داخلياً** أيضاً – مع أنه داخلي مُعطى عبر الخارجي فحسب، ولكن بما لا يعيق عفوية التأمل ومباشرته.

وهكذا، فالشخصية، إذن، هي دائماً تعبير، ولذلك فهي من حيث المبدأ، وبالضرورة **رمز**. بيد أن الأهم من ذلك هو أن الشخصية بالتأكيد رمز **مُجسَّد** وثقافة **مجسَّدة**.

إذا كنا نتحدث عن الرمز قائماً بذاته، فهذا يعني أننا نتحدث عن مفهوم مجرد، من غير المعروف إلى أي الأشياء يرمز وأيها يُشكِّل. وكذلك هي الثقافة أيضاً. فالشخصية هي دوماً وجود مادي للثقافة وللرمز. الشخصية **واقعية** تتجسد

في التاريخ وتعيش وتتصارع؛ تولد وتزدهر وتموت. هي دائماً وبالضرورة **حياة**، ولا تقتصر على أن تكون مفهوماً مجرداً. فالمفهوم والمجرد يجب أن يتجسد، أن يظهر مادياً هنا. وهو يجب أن يَمثُل مع جسد حي وأعضاء.

الشخصية هي دائماً الثقافة معطاة **جسدياً**، الرمز متجل **جسدياً**. شخصية الإنسان، مثلاً، عديمة المعنى من دون جسده، ولكن الجسد المُدرك بالطبع، الثقافي، الجسد الذي تُرى فيه الروح.

لا بد أن يعني شيئاً ما أن يكون عالماً موسكوفياً ما مشابهاً إلى حد بعيد للبوم، وآخر للسنجاب، وثالث للفأر، ورابع للخنزير، وخامس للحمار، وسادس للقرد، وأن آخر مهما سعى لحشر نفسه في هيئة بروفيسور، يبقى طوال حياته مشابهاً لأجير، وغيره مها شمخ بأنفه يظل أشبه بحلاق. إذن، إن لم يكن عبر الجسد فكيف لي أن أعرف أرواح الآخرين؟

حتى عندما يموت الجسد فعليه أن يظل شيئاً ما على اتصال بالروح، في كل الأحوال، فليس هناك أي حكم يطلق على الروح يمكن أن يتناولها بعيداً عن الجسد.

الجسد ليس اختلاقاً بسيطاً، ليس ظاهرة طارئة، ولا هو وهم، ولا شيء طارئ. إنه دائماً تجسيد الروح، وبالتالي، بمعنى ما يكون هو الروح ذاتها.

يكون كافياً أحياناً أن تلقي نظرة واحدة إلى شخص ما حتى تقتنع، في الحال، بنشوء الإنسان من القرد. أقول هذا على الرغم من أن أطروحتي تناقض ذلك تماماً، ففي الحقيقة ليس الإنسان هو الذي ينشأ من القرد، إنما القرد من الإنسان.

بالجسد وحده يمكننا الحكم على الشخصية. فالجسد ليس ميكانيكا ميّتة لذرات ما مجهولة. الجسد هو وجه الروح الحي. فبأسلوب الكلام، بطريقة النظر، بالتجاعيد المرتسمة على الجبين، بحركات الأيدي والأرجل ووضعياتها، بتلونات البشرة، بنبرات الصوت، بشكل الأذنين، وبغيرها من تصرفات الشخص، يكون بالإمكان على الدوام، أن تعرف الشخصية التي تقف أمامك.

بمجرد مصافحة شخص آخر باليد يمكن عادة تخمين أشياء كثيرة عنه. وبالتالي، فلتحقّر الميتافيزيقا العقلانية والروحانية الجسد كيفما تشاء، ولتحول المادية الجسد الحي إلى كتلة مادية بليدة كيفما تريد، فإنه يبقى الشكل الوحيد للظهور الأمثل للروح في الظروف المحيطة بنا.

ذات مرة استوقفني ما لاحظته من تغير طريقتي في المشي. وبعد تفكير فهمت، لماذا حصل هذا الأمر معي. الجسد عنصر حميم من عناصر الشخصية لا ينفصم عنه، إذ إن الشخصية ليست أكثر من تجسيد مادي للثقافة وللرمز الثقافي.

يخيفني أحياناً النظر إلى وجه إنسان جديد، ويسوئني أكثر تفحص خطّه: فقدره، ما فات منه، وما هو آت يقف هنا راسخاً لا يتزحزح ولا حيلة لتجنبه.

3. أيمكن فهم الأطروحات السابقة بمعنى أن كل شخصية تكون أسطورية؟ **بالتأكيد، يجب فهمها هكذا. فكل شخصية حية هي بطريقة ما أسطورة،** كما أفهم أنا الأسطورة على الأقل. إنها، بالطبع، بدرجة أساسية الأسطورة بمعناها الأوسع.

بيد أن تحليلنا السابق من شأنه أن يوصلنا إلى تطابق المفهومين، بل إلى تطابقهما الجوهري. ولكن، لا بد من أن نأخذ بعين الاعتبار أن كل شيء كائناً ما كان هو أسطوري ليس بحكم مواصفاته المادية البحتة، إنما بحكم تبعيته للوسط الأسطوري، بحكم تشكيله وإدراكه الأسطوريين. ولذلك، فالشخصية أسطورة ليس لأنها شخصية، إنما لأنها **مُشكَّلة ومُدرَكة** من وجهة نظر الوعي الأسطوري.

الأشياء الخالية من الروح كالدم، والشعر، والقلب، وأحشاء الجسم الأخرى، ونبات كالسرخس... وغيرها جميعها يمكن أن تكون أسطورية أيضاً، ولكن ليس لأنها شخصيات، إنما لأنها مفهومة ومدركة من وجهة نظر الوعي الشخصي الأسطوري.

وهكذا فإن القوة الأسطورية لأية تميمة ولأي طلسم تكون ممكنة، فقط، لأنه يؤخذ في الاعتبار تأثيرها في وعيٍ حي لأحد ما، أو في أشياء بلا روح، إنما هنا أيضاً من خلال تأثيرها غير المباشر في وعي أحد ما. وهذا يعني أن أي طلسم أو حرز مُشكَّلاً كوجود شخصي أو كوجود شخصي مبدئي، لا يكون قائماً بذاته شخصية ولا حتى أداة حيّة بروح.

لذلك، فإن الإنسان يُعد بدوره أسطورة ليس لأنه إنسان قائماً بذاته، أو كما قد يصح القول ليس لأنه شيئاً إنسانياً، إنما لأنه **مشكَّل ومفهوم** كإنسان وكشخصية إنسانية. أما الإنسان قائماً بذاته فكان يمكن ألا يكون شخصية، كما ليس للفيل، مثلاً، شخصية، على الرغم من قوته العظيمة كلها.

4. أدق تفصيل في وعينا مخترق من قبل إدراك حسي شخصي. على المرء أن يكون مادياً بالفعل، حتى لا يكون بمقدوره فهم الأهمية الشخصية للجسد ولأعضاء الجسد. أما إذا كان الحديث يدور عن الأعضاء التناسلية، فترى حتى المادي، وبما يخالف قناعاته، يخضع للحدس الإنساني العام فيما يتعلق بأهميتها على الرغم من كونها بالمعنى المادي لا تختلف بشيء عن الأصابع والآذان وغيرها من الأعضاء.

سأسوق هنا محاكمات أحد المعلمين في الشأن الجنسي، وهو روزانوف[1]، بهدف تقديم مثال عن الميثولوجيا الجنسية المعيشة من قبل كل إنسان "طبيعي".

أ) "الذي هناك ليس مجرد علاقة ما سرية بكيفية ما، يصعب التعبير عنها، ولم تُبحث من قبل أحد بعد، إنما وثمة أيضاً تطابق كلي بين **المواصفات النمطية** عند كلا الجنسين (أعضاء التناسل) وروحهما في **مثاليتها وكمالها**. والكلمات التي تقال عن "اندغام الروحين" عند الزواج، أي عند اللقاء الجنسي، صحيحة حتى عمق أخاذ. بالفعل فـ"الأرواح تندغم" عندما هي تقترن بالأعضاء! ولكن إلى أي درجة هي متناقضة (وهذا ما يجعل بعضها يكمل البعض الآخر) تلك الأرواح![2]

الروح الذكرية في مثاليتها صلبة، منتصبة، شديدة، مندفعة إلى الأمام، متشددة، مستحوذة: ولكن، أليست هذه على اختلافها صوراً كلامية لما يغطّيه الرجل خجلاً براحة يده!

لننتقل إلى المرأة: مثال طبعها، سلوكها، حياتها، وعموماً جميع ملامح **روحها ـ رقة وطراوة وليونةٌ عريكةٍ وتساهل.** بيد أن هذه وتلك ليست سوى تسميات مختلفة لعضوها التناسلي. **إنما نحن نعبِّر عن المنتظر من الرجل والمرغوب فيه، في روحه وفي سيرته** بالكلمات والمصطلحات والمفاهيم نفسها التي تعبِّر بها زوجته عندما تكون في خلوة مع نفسها عن "المرغوب والمنتظر" من عضوه، والرجل بدوره، تراه عندما يصف بإعجاب وحماس "روح" و "طبع" زوجته، يستخدم، بل **ولا يستطيع إلا أن يستخدم** تلك الكلمات التي تراود خياله حين يكون بعيداً عنها في حالة اشتهاء متصوراً أعضاءها التناسلية.

النفسية الأنثوية تمتاز بخاصية أنها **غير قاسية، غير صلبة، غير محددة بوضوح،** بل على العكس من ذلك تراها تتمدد كالضباب منتشرة **أبعد فأبعد بلا**

حدود، فلا تكاد تعرف أين حدودها.

ولكن، أليست هذه كلها أخبار أنسجة عضوها التناسلي الرطبة الأرجة، وأخبار أعضائها التناسلية كلها عموماً.

بيت المرأة، غرفة المرأة، أشياء المرأة.. كلها ليست كبيت الرجل وغرفته وأشيائه، فهي مطرّاة، منفرجة، هي بالضبط مكان وأشياء محوّلة إلى أريج، إلى ذلك العبق الأنثوي الدافئ اللطيف، إلى ذلك العبق الروحي، لكن ليس فقط الروحي، بل والجاذب الذي يشد رجلاً في حالة "ولع" إلى امرأة في حالة اشتهاء. ولكن ذلك كله وجوه وسيرٌ وأثاث وأشياء منطقتها التناسلية!

الرجل لا "يأرجح" بيته بالعطر: نفسيته، هيئته، تصرفاته ضاجة، لكنها محددة "لا تنتشر". فهو شجرة ولكن بلا رائحة، أما هي فزهرة فواحة أبداً، فواحة ينتشر عبقها إلى البعيد.

كما هي الأرواح هكذا هي الأعضاء! من هنا جوهر البنية الكونية (وليس الأرضية فحسب) فكلاهما تتميز عن كل ما عداها بالخصوبة، بالتناسل، فتتابع الخلق إلى ما لا نهاية "على شاكلتها وصورتها"... الروح من الروح، كالشرارة من النار: هكذا هي الولادة![3].

ليس بالضرورة أن نفكر بالطريقة التي فكر بها روزانوف وسنعارضه بميثولوجيا أخرى. فالجنس بالفعل خاصية الإنسان الأساسية والأعمق، ولكنه أقلّ ما يعبّر عن نفسه في الجماع والولادة. فالراهبات والعاهرات أكثر جاذبية من تلك الصوفية اليهودية البورجوازية الصغيرة التي يبشر بها روزانوف.

روزانوف صوفي وبورجوازي صغير، مع الأخذ بعين الاعتبار ما يتضمّنه المعنى السوسيولوجي الدقيق لهذه الكلمة الأخيرة. فهو يؤلّه هذا "الركن" البرجوازي الصغير بكل ما فيه – حساء الشيّ[4]، السجائر، أدوات المطبخ، الفراش، اللهو، و"الراحة العائلية".

هذا كله يشير إلى أن روزانوف لا يفهم الأريج الأنثوي الجليل، ولا زهد العذراوات الأنثوي المتأدب المعبّر عن نفسه منذ البقاعة، ويبدو غير واضح له أن النكاح ليس إلّا تبسيطاً للزواج. فهو لم يزر أديرة الراهبات، ولم يقض ليالي الصوم العظيم في العبادة، ولم يسمع إنشاد ندم العذراوات، ولم ير دموع الاسترحام، واختلاجات جسد وروح زاهدة تائبة أثناء الصلاة. ولم يتلقف وهو

داخل الدير بعد ليل عبادة طويل بزوغ الشمس، ولم تزره تلك المعرفة العجيبة الرائعة التي تأتي بعد صوم أيام عدة وطعام كفاف، ولم يعرف ذلك اللطيف، الحميم، الأزلي في الجسد الضامر الرقيق، في تلك العظام الضامرة الواجفة، ولم يشعر بذلك القريب المضيء، النقي القريب، الغريب، البسيط، العميق، الجلي، الكوني، العاقل، الزاهد، الملهم، العفوي، الأمومي لم يشعر بذلك كله في صدر زاهدة غائر، في عينها المتعبتين، في جسدها الضعيف الهش، في ثوبها الأسود الطويل الذي هو بمفرده كفيل بأن يسكب في الروح المنكمشة المطفأة ما يكفي من حنان وطمأنينة... لكن أجدني انسقت وراء موضوع آخر فلقد أتيت بمقبوس روزانوف من أجل الميثولوجيا "الجنسية" وهذا ما كان أن عالجته. وعلى أية حال فإن التلميحات التي أوردتها لتوّي يمكنها، أيضاً، أن تخدم كمثال عن الميثولوجيا، إنما ميثولوجيا أخرى بالطبع. بيد أنه من غير المهم أن تكون ميثولوجيا أخرى، فالمهم أن الروزانوفية والرهبنة الأرثوذكسية كلاهما وبالدرجة نفسها شكل لوجود أسطوري، وليس لفراغ " قيدة علمية" منحطّة".

ب) أجد نفسي نزوعاً للمتابعة إذ يبدو لي أننا فيما لو تناولنا **حتى الأشياء الخالية من الروح، والظواهر** ليس كأشياء مجردة معزولة، إنما كموضوعات تجربة إنسانية حية لكانت **حتماً أساطير**. فكل أشياء تجربتنا الحياتية العادية **أسطورية**، واختلافها عن ذلك الذي يُسمّى في العادة أسطورة، ربما يكون فقط، بأنها أقل لمعاناً وجاذبية. خذوا، على سبيل المثال، الغرفة التي تعملون فيها بصورة دائمة، فهي فقط في الفكر التجريدي للغاية يمكن أن تُتصور كشيء حيادي بعيداً عن نفسيتكم وصحتكم. هذه الغرفة تبدو لكم إما لطيفة، مُفرحة، رحبة، أو قاتمة، مملّة، مهجورة. إنها شيء حي ليس لوجود فيزيائي، إنما لوجود **اجتماعي وتاريخي**. والأمر هنا لا يتعلق على الإطلاق بحالتكم النفسية الذاتية. فمهما حاولوا إقناعي بأن غرفتي الطابقية الواطئة المظلمة هذه تبدو لي وحدي، نتيجة خواصي أنا الذاتية، مُشرِحة فإنها تكون هي **بذاتها** رغم كل شيء مفرحة ومشرِحة، ومن ثم، بعد ذلك تترك مثل هذا الأثر في نفسي. أما لو نحن رحنا نُصغي إلى أمثال هؤلاء الفلاسفة، لصار ليس فقط مزاجي حيال غرفتي، بل وغرفتي ذاتها، وكل ما في العالم ذاتاً لي

سبق أن قلت إن الألوان والأصوات والروائح والطعوم لا نتلقاها بصورة حسية منعزلة. إنه تجريد فارغ. فلو أخذنا الأشياء **الواقعية والحية** فإن الشمس، المنبثقة شاء من بين الغيوم لأول مرة بعد أيام طويلة غائمة، لا تكون هي ذاتها شمس علم الفلك، إنما مبدأ مفرح، منعش، مجدّد، يسهل بوجوده التنفس، ويتجدد معه شباب الروح، وتنبعث القوى.

يقولون إن قياس حرارة المريض ليس علاجاً، وإن هذا الإجراء لا يتعدى أن يكون تسجيلاً للمرض. أما أنا فأعترض على هذا القول. المريض لا يتعامل، إطلاقاً، مع ميزان الحرارة كأداة لتسجيل المرض فحسب. أنا، في أقل تقدير، أعد أن هذا الإجراء يكون غالباً علاجاً حقيقياً، حتى إنني حين أمرض، يكفيني في أحايين كثيرة أن أقيس درجة حرارة جسمي حتى أشعر بوطأة المرض تتراجع وتخف. ومهما حاولت إقناع نفسي بأن هذا الإجراء علاجاً، فإن جسمي يتعامل معه، بطبيعة الحال، كعلاج، والبرهان على ذلك هو الارتياح الواقعي الذي أشعر به أو حتى شفائي.

صحيح أن هذه الأداة لا تفعل فعلها دائماً، ولكن، هل الأدوية الحقيقية تفيد دائماً بالضرورة في العلاج!

أنتم تفكرون بأن على الطبيب أن يقوم بعلاج ما، أما المريض فيفكّر بأن الطبيب طالما حضر وقام بالمعاينة فالعلاج، إذن، قد بدأ. لأقل، إنني أنا في الأقل أفكر هكذا على الدوام. فحقيقة مجيء الطبيب وحدها هي بداية العلاج. ولا أستطيع إرغام نفسي على مناقشة الأمر بطريقة أخرى. فأنا لا أستطيع تصور طبيب لا يعالج، مع أن محاكمة الأمر تحيلني إلى الشيء ذاته تماماً، فليس كل طبيب يحسن العلاج، وليس كل مجيد للعلاج يكون في الحالة المعينة قد باشر العلاج بالضرورة. طالما هو طبيب – إذن، فالعلاج قد بدأ!

جـ) ذات مرة، بينما كنت أتنزه مع إحداهن على درب وعرٍ في أحد الحقول، وكنت إذ ذاك أسوق حججاً معقدة في مسألة فلسفية دقيقة، وإذا بي في غاية الدهشة، حين هي استوقفتني فجأة، وسط حوارنا الفاسفي قائلة: "إذا كنت تريد أن يكون لحججك وزناً، فلا تتعثر في مشيتك، من فضلك". أخذتني الدهشة في البدء، ثم ما لبثت أن تذكرت كيف أنه ذات مرة في إحدى جلسات جماعة علماء النفس في موسكو، قام أحد الفلاسفة الكبار بالاعتراض على ورقة عمل مفكر آخر شهير أيضاً، وكيف أن ربطة عنق الأول كانت تعيقه طوال الوقت.

كان الفيلسوف المعترض يحاول طويها، جعكها، شدّها، ترخيتها... لكنها لم تكن تنصاع لرغبته، ولم تتوضع في مكانها الصحيح. تذكرت كيف أن ذلك لم يؤد فقط إلى انهيار اعتراضات الفيلسوف وانهياره معها، بل وكيف أنني لم أستطع حتى اللحظة أن أعذر ربطة عنقه المتمردة تلك.فقد كان بنتيجة ربطة العنق تلك أن بهتت فلسفته بالنسبة لي، بدرجة هامة، وأعتقد أنها فعلت فعلها ذاك إلى الأبد. أما الآن، فقد بات واضحاً لي أن ذلك كله كان إدراكاً حسياً **أسطورياً** حقيقياً – اعتراضات الفيلسوف، وربطة عنقه غير الموفقة، وهو مع هذه وتلك أيضاً. وهنا يمكننا أن نتذكر كيف أن بيوتر الكسندروفيتش ميوسوف في رواية دوستويفسكي "الأخوة كارامازوف" قص على فيودور كارامازوف ما مفاده أن أحد المعذبين، نهض رافعاً رأسه بيده بعد أن بضوا له عنقه. يقول فيودور كارامازوف: "اعترف بأنك لم تروها لي أنا. ولكنك رويتها في اجتماع كنت فيه. حدث ذلك منذ ثلاث سنين. ولئن كنت أتذكرها هذا التذكر الواضح فلأنك قد زعزعت إيماني في ذلك المساء بتلك القصة المضحكة... نعم يا بيوتر الكسندروفيتش! أنت لم تعرف ذلك، وما كان لك أن تتنبأ به، ولكنني عدت إلى منزلي في ذلك اليوم وأنا أشعر بأن يقيني قد ترنح، ولم يزد منذ ذلك اليوم على أن يهبط مزيداً من الهبوط. إنك يا بيوتر الكسندروفيتش قد كنت السبب الحقيقي في سقوطي العظيم، وأسفاه! ليست القضية الآن قضية ديدرو!"[5].

وعندها أجابه ميوسوف: "ما قيمة أحاديث تجري بها الألسن على مائدة الطعام؟.. لقد حدث هذا أثناء عشاء.." فيرد كارامازوف: "أثناء عشاء...ها.. ها.. يا للعشاء الجميل الذي كلفني إيماني!" وبالفعل، وحده التصور المجرّد للغاية عن المزحة أو عن الحديث البشري يمكن أن يؤدي إلى استنتاج مفاده أن الأمر لا أكثر من كلمات. فهذه الكلمات المرعبة، غالباً، ذات تأثير أسطوري *وسحري*.

د) يقولون إن الزكام ينجم عن استهواء. ربما يكون هذا صحيحاً. ولكن صحيح أيضاً أن النزلة نفسها تنجم عن مزاج سيئ، عن حالة انزعاج أو غمّ، وهذا ما اختبرته على نفسي مرات كثيرة.

أمر عادي أنهم عندما يبدأون بطردك من العمل فإنك لا بد ستصاب بالزكام. بل، ويحصل أن ينشلوا حافظة نقودك في الوقت ذاته وأنت راجع في

التوروماي، أو يوجعك الدمل المستقرن في إصبع قدمك .

أما علم النفس التقليدي الميتافيزيقي – التجريدي فأكثر ما أساء تقدير مثل هذه الإدراكات الحسية.

يقولون إن العامل النفسي لا يلعب دوراً هنا، ولا علاقة له بالأمر. ولكن، كيف لنا أن نقبل بمثل هذا القول؟ فأنا، كما أي شخص آخر، أميّز بصورة مجردة تماماً الألم **غير الحاد** عن الألم **الحاد، والقاطع** عن **الوخّاز، والنقزان** عن **الوخز**.. وهكذا. ألم الرأس يبدأ في مكان ما ثم يزحف إلى مكان آخر. الصداع، مثلاً، يبدأ في القحف ، ثم يرتفع إلى اليافوخ، ومن هناك ينتقل إلى الجبهة ليخمد في مكان ما في عمق المحجرين. سيقولون لي: ولكن، يجب تفريق الإحساس بالألم عن العملية **الفيزيولوجية** المرافقة له. أقول حسناً، ولكن ما الذي يؤلمني – **الإحساس** بالألم، إزعاج الألم، أم شيء آخر غير ذلك؟ بالطبع ليس الإحساس هو الذي يؤلم ولا الإزعاج، فما يؤلمني هو رأسي وليس شيئاً آخر سوى **الألم ذاته**.

أنتم، على الأرجح، ستقولون أيضاً، إن الروح لا يمكن لها أن تخرج من كعب القدم. أما ما يتعلق بي أنا فللأسف أقول: مرات كثيرة خرجت روحي تماماً من كعب قدمي، فأنّى لي، إذن، أن أدرك ما جرى على أنه مجاز أو مجرد كذب! اقتلوني إن شئتم فهذا لن يغيّر في حقيقة أنني أشعر بروحي أحياناً في كعبيَّ. حتى إنني أستطيع القول أي طريق تسلكه في جسدي قبل وصولها إلى الكعب. أما إذا كان ما أقوله عصي على فهمكم، فليس بإمكاني فعل شيء حيال ذلك.

بالطبع، لا يكون كل شيء مفهوماً بالمقدار نفسه للجميع. *فالبعض لا يفهمون أن الأعضاء التناسلية هي شيء آخر، تماماً، لا يمكن مقارنته البتة بباقي أعضاء الجسم، بصرف النظر عن أن هذا في جوهره مفهوم لأي كان، كما هو مفهوم، بالضبط أن اليهود أمة لا يمكن مقارنتها بشيء على الإطلاق، وإن النساء لا يقارنّ بالرجال على الرغم من كل ما تفعله الليبرالية التبشيرية دافعة بأسطورتها الفاسدة عن المساواة والعدالة.*

كذلك راح الكثيرون يتجادلون عندما كان الحديث يدور عن ارتفاع معين لوقع النبرات والأصوات في الروح. قبل كل شيء لا بد من القول إنهم عبثاً يفكّرون بأن تلك الأصوات التي يتم الحديث عنها مجرد أصوات مجازية.

حين أنا أعاني متأرجحاً بين فكرتين تتصارعان في داخلي فالمشكلة **ليست فيَّ أنا**. فكل الذي عليَّ فعله هو أن أتوصل إلى **اختيار**. بيد أنني لن أُسلِّم في أي وقت كان بأن الصوتين المتصارعين في داخلي هما **أنا نفسي أيضاً**. إنهما بلا ريب **جوهران خاصان** ما، مستقلان ولا يتعلقان بي، فقد استوطناني بمحض إرادتهما، وأشعلا في روحي النقاش وصخبه.

في "المفتش العام" عند غوغول يصف مأمور البريد الحالة التي هو عليها بعد أن يكون قد فضَّ رسالة خليستاكوف: "أنا نفسي لا أدري، قوة شريرة دفعتني. وكنت قد دعوت رسولاً ليحمل الرسالة على جناح السرعة. ولكن فضولاً قوياً استولى عليَّ، لم أشعر بمثله قط.

أشعر بأنني لن أصمد ولن أقاوم، هناك شيء يغريني ويغريني! في إحدى أذني **أسمع** هاتفاً يقول لي: يا أنت لا تفكّها، سيُقضى عليك، كما يقضى على دجاجة"، **وفي الأذن الأخرى أسمع شيطاناً يهمس لي**: "فكّها، فكّها، فكّها!" وحالما ضغطت على شمع الختم، حتى أحسست بالنار في عروقي. ولكنني فضضته. وشعرت بقشعريرة، وحق الرب، بقشعريرة. ويداي ترتعشان وكل شيء غام"[6].

بالطبع كل ما بوسع ساعي البريد فعله هو الاختيار بين واحد من المستشارين – الناصحين، وبالتالي معاناة ما ينجم عن ذلك من أحاسيس، بيد أن ذينك المستشارين – **ليسا هو نفسه على الإطلاق، إنما هما جوهران آخران** من دون شك.

يقارن ساعي البريد أحدهما بالشيطان. وأنا شخصياً أفكر بأنه لو كان شيطاناً، فسيكون، إذن، من صنف الشياطين الصغار المهرجين، فليس بالضرورة أن يكون الشيطان كبيراً ومعتبراً. فهناك من الشياطين مَنْ يكتفي بالإضحاك والمداعبة والدغدغة، والهزل، وهؤلاء الشياطين يكادون لا يضرون بأحد. *أما الشياطين التي تسكن رأس "يهوذا إيسكاريوتا" عند أندرييف، فهي شياطين من جنس آخر. إنه إذ ينظر إلى معاناة مخلصة ومنقذة، يشعر بأشياء غريبة: "صفير، وصراخ، وهدير آلاف الأفكار الشيطانية تجتاح رأس يهوذا، تعمّ كل أرجائه في الحال".. أو "لكأن أفكاراً من حجر ترقدُ في* ***قحف*** *يهوذا، وهو موثوق إليها بشدة، يبدو كما لو أنه لا يعرف ما عساها تكون هذه الأفكار، لم يكن يريد أن يمسها، بيد أن إحساسه لا يفارقه. ها هي تتحرك صوبه دقائق*

*عدة، تركبه، **تضغط عليه** ترخي بثقلها الذي لا يوصف، فلكأن سقف مغارة من صخر يهبط ببطء مرعب على رأسه، يمد يده **إلى قلبه**،يحاول أن ينتفض كله كمن أصابته قشعريرة، يقرر تحويل نظره إلى مكان آخر، ثم إلى مكان غيره"*

عبثاً يفكر البعض بأن الزُّهَّاد في ذروة تأملاتهم العاقلة، ينغمرون في السكينة فحسب، وأن لا شيء آخر يحصل هناك، ولا أية أحداث داخلية. السكينة العاقلة، بالطبع خاصية من خواص الوعي الصوفي. ولكن دعونا نقرأ ما كتب مارك بودفيجنيك: "في تلك اللحظة، لحظة ظهور المسيح تفعل الغبطة فعلها على هذا النحو: تدخل الطمأنينة إلى الأعضاء كلها، إلى الروح، مشفوعة بسعادة غامرة تبدو كوليد وديع بسيط، أما الإنسان فلا يعود يدينُ إيلينَ ولا يهوذا ولا الآثَمَ، إنما يتملّى الإنسانُ الجوانيُّ بمقلته النقية الجميع كما لو كانوا واحداً، ويُغبطه بالدرجة نفسها العالمُ كله، ويتمنى لو يسجد كل إيلينَ وكل يهوذا لابن الرب كما للأب. وتنشرع له الأبواب، فيلج أديرةً كثيرةً، أديرة كثيرة، يدخلها، يدخل مائة دير **أخرى** ويثري، ويعود حين يغدو هو **أخر** لتظهر له أشياء جديدة وعجيبة أخرى، هكذا كابنٍ وكوارث يؤتمن على الإشياء التي أنّى لها أن يكون لها شفتا ولسان إنسان.

***في ساعة أخرى**، ممتثلاً أمام الرب، عامراً بحبّ كبير تجاهه، يقوم بالصلاة لأجل العالمِ، لأجل سلامة العالم كله كآدمٍ كلّي: معتملاً حبّاً، متمنياً لو ينقذ الجميع، يُعلّم [الأقربين] كلمة الحياة والملكوت،.. "أنا سفير" المسيح [رسائل بولس الرسول إلى أفسس 20:6] وكل ما يمكنه سماعه من الأسرار الإلهية والسماوية والدهر الذي لا يُدرك يُحدّث به.*

***في ساعة أخرى** "يلبس الإنسان سلاح الله الكامل" [رسائل بولس الرسول إلى أفسس 11:6]، ويصير محارب السماء، وتبدأ أفواج الأعداء تنهزم على يديه، ويعمل فيهم حربته، تاركاً عديد الجثث.*

***في ساعة أخرى**، يعود الرب ليؤثر في الروح من جديد، ويفرح معاً الروح والرب، ويحصل أن الإنسان يصير في الغالب ضوءاً وسعادة [متوجهاً] إلى الرب وإلى الأخوة".. الخ.*

لنفد الآن إلى تلك الأصوات التي يسمعها كل منا في روحه.. الأمر الملفت أكثر من سواه، هو أن تلك الأصوات لها، دوماً، شدة واحدة وإيقاع واحد، وتتميز بمقولات وخواص موسيقية كثيرة.

أنا، على سبيل المثال، لا أستطيع إرغام نفسي على سماع حديث محاضر يلقي محاضرته المملة، فالذي أسمعه صوت باص كثيف لا يتبدل، نغمة واحدة ممطوطة ببطء:

"تـا ااا دوووو ي ي ي ي ل وووو .. تـا ااا دووو ي ي ي لوووو"[7] وفي أحايين أخرى أسمع صوتاً مكبوتاً منهّداً "آ ااااا ا..." يستمر إلى ما لا نهاية، وأنا أميل إلى التفكير بأن هذا الصوت ليس أعلى من كونترأوكتافا، إنما هو صوت ما من قبيل فا أوصول كونترأوكتافا.

الجلوس الطويل جداً في محاضرة أحد ما، أو سماع تقرير ممل يوصلني إلى حالة يغدو معها هذا الصوت أعلى فأعلى. تبدأ حركة الصوت هكذا: نوتة منخفضة جداً لزمن قصير، تتحول بسرعة متصاعدة إلى نوتة عالية جداً متواصلة إلى ما لانهاية، تثبت لفترة طويلة كأنما هي أصوات تتجمد في فراغ مظلم بصورة مرهقة. ثم يتكرر الشيء ذاته مرّات ومرات.

أصوات أخرى تُسمع في حالات أخرى. فكما هو معروف، من السهل أن تقنع الآخرين، ولكن من الصعب أن تقنع نفسك بنفسك بشيء ما، تردد، أحياناً، بحماس: "الاشتراكية ممكنة في بلد واحد. الاشتراكية ممكنة في بلد واحد".

ولكن، وأنت تردد ذلك ألا تسمع أحداً ما أو شيئاً ما يصيح في روحك "تيـه ـه ـه ـه ت" أو "تي ني ي ي ي"؛ أو ببساطة "ي ي ي ي ..."؟"[8] وما أن تطرح على ذلك الصوت سؤالك بوضوح وبصوت مرتفع: "كي ي ي ف؟ لا يمكن ؟؟؟"، حتى يتلاشى الصوت في الحال، وتظهر صورة على هيئة كلب، تُشهر في وجهه عصا تُلوِّح بها فلا يهرب، بل يروح بدل ذلك يلتصق بالأرض ماداً بوزه لتلقي الضربة، محركاً ذيله، مداهناً، مستعطفاً، كما لو كان يقول راجياً: "أنت لن تضربني، أليس كذلك؟ فنحن سنتصالح، أليس كذلك؟". أنت بالطبع لا تضربه، إنما تبدأ بتكرار ما سبق وقلته من جديد. لكنك ما أن تفعل ذلك حتى يعود ذلك الصوت الزاعق حاداً أكثر فأكثر، أعلى مما كان، مداهناً، متحايلاً، مدحرجاً عينيه الزيتيتين نحو السماء. ثم يستحيل إلى مراوغ، بتهكم، يقارب الاحتقار "ي ي ي ي..." هكذا تحل الكلمات محل النوتة العالية في الروح، ثم يعود الزعيق ليشغل محل الكلمات من جديد. وهذا يعني بالطبع أن جواهر من طبيعة أخرى تؤثر في الروح.

هـ) فيما يخص التصورات الأسطورية عن المكان و الزمان كُتب ما ليس بالقليل. سأشير أولاً إلى ميثولوجيا الزمان. للأسف لا تتوافر لدينا أية إمكانية للوقوف بكثير من التفصيل أو قليل منه عند أمثلة. ولكن على الرغم من ذلك كله سأحاول إيراد بعض الأمثلة بالاستناد إلى كاسيرير[9]

كان **توحيد** يتميز بوضوح بأن الزمان عنده يتدفق ليس انطلاقاً من ارتباطه بالعمليات الطبيعية، إنما مرتبطاً بالرغبة الإلهية.

إذا كانت **المزامير** تمتدح الأزمان والمواعيد المحددة من أعلى، فإن **الرسل** يقدمون، ذلك الذي يمكن أن يُدعى، مباشرة، بـ **دين المستقبل**. الأزمنة تتقلص، ويبقى المستقبل وحده. الإله الخالق يتراجع إلى الخط الخلفي. يندفع مكانه إلى الأمام إله التاريخ وإله الكمال.

في الديانة **الفارسية** تسيطر أيضاً فكرة المستقبل، بيد أنها هناك أكثر أرضية وأقل غنى. كل شيء هناك مرتبط بهزيمة أهريمان[10] وبداية حقبة جديدة. هناك رغبة متفائلة بالثقافة حاصلة على إقرار ديني. الإطراء هنا في الأفيستا على الفلاح والراعي. فهنا، ليس الإله من ينقذ الإنسان، إنما الإنسان هو الذي ينقذ نفسه، منشئاً نظام خير في العالم.

أما في المُضاربة الفلسفية والدينية الهندية، فترى تصوراً أسطورياً معاكساً للزمان. ترى، هنا أيضاً، انتظار نهاية الزمان. لكن هذه النهاية ستأتي من خلال **الوضوح وعمق الفكرة**.

إذا كان الحلم في الأفيستا عبارة عن شيطان شرير، فإنه في الأوبانيشاد[11] الموغل في القدم يُفسَّر على أنه انغماس سحري في النوم. هذا طريق إلى براهما[12]. من هنا تناول الزمان يُقدَّم بصورته الأوضح في المصادر البوذية.

ما تبقيه تعاليم بوذا من الزمان هو لحظة **التكون والظهور**، المعادل للمعاناة. المعاناة تظهر من خلال، أشكال توق ثلاثة: التوق إلى المتعة، وإلى الصيرورة، وإلى الماضي. هنا يُبشر بأبدية الصيرورة فا بس هناك من نهاية للصيرورة، كما لا هدف لها. وهنا نجد التناقض التام مع الرسل التوراتيين ومع الأفيستا. فالهدف هنا ليس نهاية الزمان، إنما **توقف** الزمان والصيرورة. وليس **نهاية** الزمان هي ما ينقذ الناس، بل الذي ينقذهم إبادة جميع الأزمنة مع مضامينها كلها.

هناك أيضاً تصور خاص آخر وليس أقل أهمية للزمان في الديانة الصينية. مبدأ الإيطقا الطاوية[13] الرئيس هو اللانشاط والسكينة. على المرء أن يخلق في

ذاته "فراغٌ" طاو. طاو يلد كلّ شيء وإليه ينتهي كل شيء. بيد أن الفرق عن البوذية هنا يتمثل في أن المقصود ليس قهر الذات، إنما **حفظ** الذات وحتى الجسد بأشكاله كافة. فالذي يتم التغلب عليه هنا ليس الزمان، إنما **التغيرات** في الزمان. الوجود هنا، وجود خارج مجرى الزمان، مع أنه ليس وجوداً ما وراء سماوي، إنما هو وجود أرضي صرف. الزمان اللامتغير محسوس، إنه في السماء. السماء والزمان عند الصينيين غير مخلوقين. كذلك الأمر في إيطقا كونفوشيوس[14]، المتميزة، كما هو معروف، بسمات التقليدية الصارمة.

في الديانة المصرية يتطابق إدراك الزمان مع ما هو قائم في الديانة الصينية. فهنا أيضاً يريدون **حفظ حياة الإنسان الواقعية وتخليدها**، وكذلك جسده، وأعضائه جميعاً. ومن هنا تأتي ممارسة عملية التحنيط. إنها بصورة ما استيتكا **مؤقتة**. مثبتة في هندسة إنتاج الفن المصري. الأشياء تجري، ويبقى شكلها **المعماري** والمرن.

الإهرامات تمثل علاقة ذلك النصر الهندسي الانسجامي المرن.

الديانة **الإغريقية** قدمت لأول مرة الإحساس الحقيقي بالزمن كحقيقة واقعة. ترى هنا **الاستمرارية**، ولكن خارج الاستسلام والموت الهنديين، ترى هنا **الديمومة**، ولكن خارج الجمود الصيني، وترى هنا **انتظار المستقبل**، ولكن خارج التجاهل الإنجيلي لسيرورة الطبيعة.

الأبدي والمؤقت يندغمان هنا في كلية حقيقية، بحيث لا يُضحّي أحدهما بنفسه من أجل الآخر، بل يحافظان على حريتهما وعذريتهما. وربما يصح القول هنا إن الزمان والأبد يُجعل كل منهما مستقلاً للمرة الأولى، على أنهما يكونان معاً في **لا نهائية ملحّة**، كلية، غير قابلة للانقسام.

يؤسفني أنني لن أستطيع، هنا، تقديم تحليل لمشكلة الزمان **المسيحية**، ومقارنتها مع الفهم الأوربي الحديث. أقول في العموم، فقط، إنها قريبة من الإغريقية القديمة. بيد أن من سماتها ملامح خاصة بها تماماً لم يسبق لها مثيل في غيرها، *تتمثل في نقل جميع عناصر الزمان والأبد المتطابقة إلى مملكة الروح الصافي*.

من السذاجة، بل والغباء أن نفهم الزمان في الميثولوجيا والديانات المختلفة وفق الطراز الفيزيائي الأوروبي الحديث، أن كزمان متجانس لا نهائي، فارغ، ومظلم. ويمكننا أن نكون مطمئنين إلى أنه لا أحد، ليس فقط في المنظومات

الميثولوجية – الدينية المختلفة، بل وفي الزمان الحاضر يعيش الزمان على هذه الشاكلة.

إذا كنتم تريدون الحديث عن الزمان **الواقعي** فعلياً، فهو، بالطبع، **غير متجانس** دوماً، وينكمش ويتمدد بصورة نسبية وشرطية تماماً.

من منا لم يعش ثلاث ثوان كعام كامل، وعام كامل كثلاث ثوان؟ بل وأميل إلى التفكير بأن الزمان تكثّف منذ عام 1914 وراح يجري بسرعة أكبر.

ترقبات القيامة، التي كانت سائدة، إنما تُفَسَّر بتكيف الأزمان القريبة من نهاية الزمان، والتي تمتص لاحقاً.

الزمان كما المكان، **له طيات وفيه تقطعات**. كم من المرّات سبق أن عانيت في حياتي من هوات وانقطاعات في الزمان. تنتظر، يخيل إليك كأن الزمان انتهى، وإذا به يأتيك صافراً، دوّاراً، مزوبعاً مرتفعاً إلى فوق.

في بعض الأحايين يندفع الزمان بوقاحة اندفاعة جارفة إلى الأمام، حتى يكاد المرء يندفع إلى الساعة التي تدق ويحطمها إلى نثار، يحطم هذه الآلة التي لا ترحم، والتي ترك لها أن تدير حياتنا كلها.

تحدث في الزمان أحياناً هزات، والزمان، بمعنى ما، قابل لأن يعود، في نهاية المطاف، فهي معروفة للجميع حالات التحول إلى الشيخوخة أو اليفاعة في لحظة خاطفة في الحكايات.

الوجد الديني يُوصَف تماماً بأنه إيقاف للزمان أو طي له، أو ضغط الأزمنة الماضية والمستقبلية في نقطة حقيقية واحدة لا تنفصم.

وفق الساعة الأرضية، أي وفق الشمس، يصلّي المرء لِنَقُلْ عشر ساعات. أما في حقيقة الأمر، فهو يشعر بهذه الساعات كثوان قلائل، وهي الساعات الأغنى ليس فقط من ثلاث ثوان عادية، بل ومن عشر ساعات، وربما عشر سنوات. المكان، عموماً، متنوع إلى ما لا نهاية ببنيته الزمانية.

ليس هناك وحدة قياس واحدة، مقياس واحد لزمان الحياة البشرية، وزمان حشرة ما تعيش يوماً واحداً، ففي الجوهر لا يمكن عقد مقارنة بينهما على الإطلاق. من وجهة نظر الحياة البشرية، حياة يوم واحد حشري شيء تافه، ويكاد يكون مضحكاً، أما بالنسبة للحشرة نفسها فلها حياتها العضوية ذات الماضي الثر، والمستقبل الهام البعيد بل اللامرئي. ونستطيع أن نكون مطمئنين

إلى أن هذه الحشرة لو كانت مدركة لما عدت، بحال من الأحوال، حياتها قصيرة ومضحكة، كما يخيل إلينا نحن البشر.

لا مصلحة لأحد في أن تُرى هذه الأزمنة كأزمنة ذاتية لا أكثر، وإلاّ فلماذا يكون واحدٌ من الأزمنة موضوعياً، بينما تكون الأزمنة الأخرى ذاتية؟ لا بد من أن نلقي جانباً بهذا المعامل الذي يطبّق حيناً بإصرار، ولا يطبق في حين آخر على الأشياء كلها، وتنصرف إلى الحديث عن جوهر الزمان.

وهكذا نصل إلى القول بأن **ثمة أزمنة كثيرة، وأن هذه الأزمنة تنكمش وتتمدد ولها قوامها الخاص ببنيتها**. فالطفل الذي اقتصرت حياته على ثلاث سنوات، لم يعش، البتة، أقل من عجوز عمّر تسعين عاماً. حياتهما واحدة أمام وجه الخلود كحياة، وكل ما في الأمر أن مضمونها ومغزاها مختلف في كلتا الحالتين.

هناك من الأزمنة بمقدار ما هناك من الأشياء؛ أما الأشياء، أو بالأرجح، أجناسها فهناك منها بمقدار ما لدى الناس من أفكار ومعان. *الزمان – وجع التاريخ، ولا تفهمه حسابات الوقت العلمية. أما وجع الحياة فهو الأكثر حقيقية والأكثر واقعية. "**وجع الحياة** أقوى بكثير من **الاهتمام بالحياة**، وهذا ما يجعل الدين يتغلب دائماً على الفلسفة".*

5. جدل الزمان الأسطوري ممكن، بل وضروري. سبق أن لامست هذا الموضوع في عمل لي عن الفضاء القديم[15]. وأعود هنا لأؤكد مقولاتي في بعض الخلاصات.

5-1. الزمان ليس هو فقط الزمان بمعنى الاستمرارية الصرفة، لأن هذه الاستمرارية إما أنها ستنتهي يوماً ما، أو أنها لن تنتهي:

آ) إذا كانت ستنتهي في يوم من الأيام، فهذا يعني أن الزمان يتضمن في طبيعته نهاية، أي أنه ليس زماناً فقط، إنما زمان وشيء ما آخر إضافي أيضاً، وهذا الآخر يعني أنه آخر لا زماني.

ب) إذا كان الزمان لا ينتهي ولن ينتهي، فهذا يعني أنه أبد، أي أنه زمان مضاف إليه شيء آخر، وهذا الآخر هنا لا زماني أيضاً.

وهكذا، فإن **الزمان في كل الأحوال قائم، دائماً، في أساسه شيء ما لا زماني، أي هو أبدي** (في مبدئه في أقل تقدير).

5-2. بيد أن الزمان ليس هو ببساطة الأزل، إذ إن الأزل غير متحرك، ومعطى دفعة واحدة في نقطة واحدة، على عكس الزمان الخاضع لصيرورة متصلة جارية مديدة. لذلك فإن **الزمان عبارة عن صيرورة لا منطقية للأزل**، كما أن الأزل صيرورة لا منطقية، خارج زمانية للفكرة.

5-3. إذا كان الزمان صيرورة لا منطقية للأزل، فهذا يعني:

آ) الزمان **هو** أزل، إذ لا يمكن أن يصير إلا ذلك الذي يكون **شيئاً ما**، وبالتالي فإن المضمون الأزلي يحضر كلياً في كل لحظة زمان بصورة لا تتجزأ، وبلا انقطاع.

ب) الزمان **ليس هو** الأزل، فالزمان حلول الأزل في الوجود الآخر، وتقطّع، وصيرورة الأزل الجارية المتعددة.

ج) أخيراً، الزمان **يكون** الأزلَ ولا **يكونه** في آن معاً. فالأزل الزماني (المؤقت) والزمان الأزلي عبارة عن لانهاية محددة ومقيَّدة، **لا نهاية ملحّة**، حيث الصيرورة اللامحدودة وحضور الأزل شيء واحد.

5-4 آ) إذا كان الزمان ليس فقط هو الزمان، بل وهو الأزل أيضاً، والأزل ليس هو فقط الأزل، بل هو أيضاً الزمان، فإن اللانهاية المنبثقة عن هذه التركيبة **لا نهاية ملحّة عليها أن تؤمّن لا محدودية الصيرورة من جهة، وحدودها من جهة أخرى. جدلياً**، لا بد أن يكون للزمان نهاية، ولكن كيف لذلك أن يكون ممكناً؟ ما الذي سيكون بعد تلك النهاية؟ أليس هو الزمان من جديد؟

ب) هذه التساؤلات تتطلب **استحالة جدلية** للانتقال إلى خارج حدود الزمان المحدد، فعند ذلك فقط يغدو السؤال عماذا سيكون بَعدْ سؤالاً فارغاً، أي يكف عن أي يكون سؤالاً.

جـ) هذه الاستحالة تصبح واقعية، حين **تكون بنية الزمان نفسه هكذا**، بحيث تبدو حركته التالية غير ممكنة، أي أن الزمان يجب أن يصير تحت سلطة الضرورة الجدلية **غير متجانس**، خليطاً، وخليطاً في اتجاه مُ دَّد.

د) وبالضبط:

1. الخروج من الزمان ممكن، فقط، عندما يوجد زمان أخر؛ **2**. وبالتالي، فإن الخروج من الزمان **غير ممكن** ما لم يكن هناك زمان آخر؛ **3**. ألاّ يكون هنلاك أي زمان أمر ممكن، فقط، عندما تستبدل بالزمان فكرة مجردة ($2\times2 = 4$ حالة حسابية خارج زمانية)، أو عندما يكون ثمة أزمنة **مختلفة** مضغوطة في زمان

واحد؛ **4**. بما أن الاحتمال الأول يسقط لأن مشكلة الزمان ككل تنتفي بوجوده، فلدينا إذن الاحتمال الثاني، ولكن انضغاط أزمنة **مختلفة** هنا، سيكون علينا فهمه كانضغاط الأزمنة الممكنة **جميعها**، أما الانضغاط في زمن واحد فيجب فهمه كانضغاط في **نقطة واحدة لا تتجزأ**؛ **5**. وهكذا، فالخروج من الزمان يكون غير ممكن فقط عندما يستحيل الزمان نفسه إلى زمان مضغوط متراص، أي عندما يصير الزمان أبدياً.

هـ) هذا يعني، أن الزمان يمكن أن يكون أبدياً بدرجات متفاوتة، وهذا ما يجب أن يكون عليه انطلاقاً من جدل الزمان كصيرورة لا منطقية للأزل.

5-5. كيف يمكن لنا أن نتصور **فيزيائياً** درجات مختلفة من الأزل؟ لحسن الحظ، العلم الحديث يعيد إلينا هذه الفكرة الأسطورية المفقودة منذ البعيد، ويجعلها ممكنة رياضياً وفيزيائياً.

آ) الزمان يظهر في الجسم الفيزيائي كحركة أو كسكون. للحركة سرعات متفاوتة. مع ازدياد سرعة حركة الجسم، تقلّ المسافة الفاصلة بين النقاط المحددة لحجمه بالتدريج تبعاً لسرعته، أي يصغر حجمه. وهكذا، فالحسابات تقول بأن الجسم فيما لو تحرك بسرعة الضوء يصبح **حجمه مساوياً للصفر**. وبالتالي، فإن ظهوراً معيناً للزمان يكون كافياً لأن يؤدي إلى تشويه كلي للجسم، الذي لا يكف في فحواه عن أن يكون جسماً، بصرف النظر عن أنه يفقد حجمه.

ب) لنفترض أن الجسم يتحرك بسرعة أكبر من سرعة الضوء. من الواضح، عندئذٍ، أن حجمه سيساوي بعداً ما تخيلياً، وبالتالي ستغمرنا مملكة **الأجسام** والأزمنة تلك حتى يتعذر على أجسامنا وأزمنتنا الظهور، إن لم تنقلب باطنها خارجاً، وتنزع مندفعة "رأساً على عقب".

جـ) لنفترض، أخيراً، أن الجسم يتحرك بسرعة **لا نهائية**. هذا يعني أن الجسم سيكون في الوقت ذاته **في كل مكان** (فهو في اللحظة ذاتها يجوب اللانهاية كلها، بسرعته اللانهائية)، ولا يكون **في أي مكان** (فهو يتحرك بلا انقطاع، ولا يتوقف، ولا يسكن في أي مكان). هذه هي بعينها **أزلية الأفكار**، أجل، هذه هي الأفكار الأفلاطونية ذاتها، الأزلية تكون في الآن ذاته في كل مكان، ولا تكون في أي مكان، وهي التي النتائج فيها تسبق الأسباب، أي أنها مملكة الأهداف المطلقة والمثالية، القابلة للفهم فقط **كجسم**، كمثل غيره من الأجسام الأرضية

العادية، مع فارق أنه **يتحرك بسرعة لا نهائية**. لذلك، إذ شئتم، يمكن القول إن الأفلاطونية هي ببساطة قسم من الفيزياء، أو إن الفيزياء قسم من الأفلاطونية.

بهذه الطريقة، دون سواها، يمكن تحليل الميثولوجيا، التي كل شيء بالنسبة لها جسدي ولا جسدي في آن معاً.

5-6. العالم يكون في هذه الحالة نظم أزمنة متراصة.

كنت قد بينت في عملي "الفضاء القديم" كيف أن الأفلاطونيين الجدد تصوروا كثافات زمان ومكان مختلفة متوضعة تناظرياً حول مركز واحد هو الأرض. في المنظومات الميثولوجية المختلفة يمكن للأمر أن يكون متبايناً، بيد أن المهم هو أن الفضاء من وجهة نظر جدلية لا يمكن له إلا أن يملك درجات متباينة من كثافة الزمان والمكان، التي من دونها لا تتوافر ضمانة عدم الخروج إلى ما وراء الزمان، ولا يكون هناك حدود للزمان، ومن دون حدود يصبح الزمان نفسه، جدلياً، غير ممكن.

ولكن، كائناً ما كان تصور الميثولوجيا لبنية الفضاء الزمانية، فلا بد من أن يتكثف الزمان في الأبد، تماماً، على **حدود العالم**. عندئذٍ، فقط، بقوة الزمان نفسه، أي الوجود ذاته، يغدو من غير الممكن الخروج عن حدود العالم. حين نحن نتحرك، مثلاً، من الأرض باتجاه القمر، فتبعاً للمكان والزمان القمريين نكتسب هيئة جديدة، ونبدأ العيش في زمان جديد. ثم نتحرك باتجاه كواكب أخرى فنخضع مع تقدمنا لتحورات جديدة مع كل خطوة. وفي نهاية المطاف نقترب من حدود العالم المكانية، حيث أجسامنا يصبح حجمها صفراً، ونبدأ بالدوران مع قبة السماء كلها، دون أن نخرج عن حدود العالم، وبالتالي، دون أن نخرج عن حدود الزمان. وبصورة أدق، يستمر وجودنا عند ذاك في الزمان، الزمان الذي هو السيرورة والحياة داخل الأزل ذاته، داخل هذا الوسط أو ذاك من أوساط التراتبية، وهكذا فإن أية صيرورة أو سيرورة لا تجزئ الوجود إلى طبقات، إنما هي تحدده بدورانها الأبدي حوله.

5-7. الشيء ذاته، الشخصية ذاتها يمكن، بالتالي، أن تكون، **معطاة ومعبراً عنها بأشكال متنوعة إلى ما لا نهاية، تبعاً لأوجه إدراكنا لها في الوجود المكاني – الزماني**. الأوجه تلك لا يمكن أن تكون قائمة بذاتها، إذ إنها لا تتعدى أن تكون صيرورة الأزل ذاته. وبالتالي، إذا كان يمكن أن يصير في

الصيرورة، فقط، ذلك الذي هو موجود في الذي يصير بالضبط، فإن نماذج الوجود الزماني – المكاني لا أكثر من تصاميم وتنويعات للأزل ذاته مكوَّرة لا منطقياً، بصورة عمياء، كبرت أم صغرت.

في نظام الكوسمولوجيا القديمة المعالج بطريقة أكثر جدلية، كما سبق وبيّنت في "الفضاء القديم" يتم التعامل مع أربعة، والأصح خمسة عناصر أساسية: النار (الكلية البدئية)، الضوء (العقل، الفكرة)، الهواء (الروح، النفس)، الأرض (جسد الحكمة)، الماء (ظهور العنصر الرابع عبر الثلاثة الأول).

يوجد أثر على الأقل **لأنماط المكان الخمسة**، ولأنماط الزمان الخمسة، ولأنماط الجسدية الخمسة، التي هي من غير الدخول في تفاصيل: الجسد الناري، الجسد الضوئي، الجسد الهوائي، الجسد الترابي، والجسد المائي، وبالتالي، أنماط خمسة للتجلي، أنماط خمسة للمجاز، وأنماط خمسة للرمز.

5-8. يمكن تصور الفضاء كنظام خماسي (أو من الأفضل عدد لا نهائي من) الأمكنة والأزمنة.

كل وسط من أوساط العالم يختص بنمط زمان ومكان خاص، حيث يدخل هذان الأخيران في سكون أو في حركة منتظمة. بيد أن كل وسط يمكن له بقوة العناصر اللامنطقية أن يتضمن أمكنة وأزمنة من طبيعة مغايرة، من شأنها أن تكون في لا تناغم جزئي مع العناصر الخاصة بالوسط المعني. عندئذٍ نكون نحن في وضع المراقب لتحوّل الجسد الترابي إلى ضوئي، ناري... الخ.. في وسط المكان والزمان الأرضيين على سبيل المثال.

من ناحية ثانية، ومن خلال المعرفة الدقيقة بالعلاقة المتبادلة بين هذين الوسطين، يمكننا أن نقوم بتحويرها عن وعي. ولن أسوق، هنا، الكثير من الأمثلة التي تتزاحم في ذهني الآن، مُطالبةً بأن أصبها على الورق، إنما سأكتفي بمثال واحد آخذه من بوغوراز (تان)[16].

"الفئران، على سبيل المثال، تعيش على كوكبنا. غير أن مكاناً آخر ما في وسط آخر ما توجد فيه منطقة فأرية خاصة. الفئران ذاتها تعيش هناك في مستوى وجود آخر. تملك مساكن، ولديها احتياطي طعام، وأدوات عمل، وأدوات منزلية، وتؤدي الطقوس، وتقوم بتقديم القرابين.

يحصل أن شاماناً أرضياً يتواجد في تلك المنطقة. عجوز يؤلمها حلقها هناك، هي على أرضنا فأرة عالقة في مصيدة من القش، نصبها لها أطفال

أرضيون. يمكن علاج هذه العجوز بطريقتين: إما تطبيبها بالسحر في تلك المنطقة المرادفة الخاصة هناك حتى تتحطم المصيدة هنا. فالفأرة تهرب هنا، والعجوز تشفى هناك. العجوز يطبّبها الشامانُ هناك ويعالجها، مصيدة القش تتحطم على الأرض، والفأرة تفر هاربة هنا.

يقدمون للشامان قطعة لحم، نطاق من جلد غزال هناك تتحول تلك العطايا إلى أغصان يابسة وأوراق ذابلة هنا"

هكذا تؤسس جدلياً نظرية الزمان والمكان الأسطوريين، وإلى جانب ذلك يصبح الجوهر "الأسطوري المرئي *العجيب* لكل شيء ممكناً.

6. طبقة الوجود الشخصي تتوضع، بإصرار، في كل شيء، فكل شيء لا يتعدى أن يكون شخصية مقلوبة باطنها خارجاً، مترددة بين النار البدئية والضوء الأول من جهة، والظلام المطبق من جهة أخرى. كل شيء، باقياً على حاله يمكنه أن يتمتع بأشكال لا نهائية لظهور طبيعته الشخصية. هناك أمثلة بالغة الثراء عن مثل هذه الرمزية الثنائية، أو الثلاثية، أو المتعددة محتواة في **الحكايات والأحلام.**

لقد قرأت خلال حياتي الكثير من الكتب العلمية وغير العلمية حول نظرية الأحلام، بيد أن مثالاً واحداً يجعلني، مرّة وإلى الأبد، أتقبل طبيعة الأحلام الرمزية، وأهميتها بمعنى التكثيف الأسطوري لتشكيل ظواهر الحياة الطبيعية.

ذات مرّة التقيت رجلاً جوالاً يدل مظهره على الزهد. خضت مع ذلك الرجل نقاشاً صوفياً. حين سألته عن سبب اعتكافه عن الزواج، أجاب عن سؤالي بقصة كاملة روى فيها أحد أحلامه: "كنت أميل في شبابي إلى إحدى الفتيات. ترددت طويلاً بين أن أتخلى عن تجوالي فأتزوج منها، وأن أتابع تجوالي مدى العمر وأعزف عن الزواج. وبد تردد طويل حسمت أمري وقررت الزواج... وماذا بعد؟ بعد ذلك رأيت حلماً. جاءتني أمي في الحلم، أمي التي طالما أحببتها برقة، واحترمتها أكثر من أي شخص كان على وجه الأرض. أمي ماتت منذ أمد بعيد حين كنت لا أزال يافعاً. ملامح وجهها المرهق الحميمة الأزلية لا تفارق مخيلتي.. قديسة كانت، أمَة مطيعة.

ها أنا أرى في الحلم، أنني أرقد على السرير، بينما أمي تقترب مني. ولكن، ما هذا الذي أراه؟ أهذه هي أمي؟ أراها مخمورة سكرانة كما لم تكن في حياتها يوماً. تضحك بخلاعة وشهوانية وتدنو مني بنيّة دنيئة تدعوني لأن أضاجعها...

أراها تمسك بيدها اليمنى سكيناً حادة يلمع نصلها، تنوي ذبحي بها الآن وهي تتلفظ بخليط من كلمات بين داعية إلى ذلك الفعل المخجل، وبين مقذعة إياي بألفاظ بذيئة.. بلى، بلى كلمات بذيئة، أما وجهها فكان دهنياً أحمر، يتصعّر ويكشر. استيقظت من حلمي يتصبب من عرق بارد. منذ ذلك الحين رحت أجوب الدنيا، لا أفكر ليس فقط بالزواج، بل وأحاول أن أطرح من رأسي أية فكرة كانت عن النساء..".

تذكرت معه كلمات ليستفيتشنيك: "التجوال، هو هجر لا عودة عنه لكل ما من شأنه أن يعيقنا عن بلوغ الغبطة. التجوال هو تسليم، حكمة لا مرئية، حصافة خفية لا تستعرض نفسها، هو بداية الحب الإلهي، فيض الحب، هو البعد عن الصلف، هو عمق الصمت"(17)

يمكن الشك في السلوك الذي كان على هذا الجوّال أن يسلكه، ولكن ما لا يجوز الشك به هو أن علاقته بالمرأة، نظرته إليها، انفتحت له أسطورياً من زاوية رمزية جديدة، لها زمانها ومكانها الخاصان بها، طالما أن ذلك كان ظرفاً حدد قراره الأسطوري النهائي الذي يشمل حياته المتبقية.

ويمكنني، كما يمكن القارئ، سوق عشرات الأمثلة من هذا القبيل سواء من الحياة أو من الأدب، دون صعوبة تذكر، لو كان الأمر يقتضي ذلك.

وهكذا، **لو سلّمنا بحقيقة الأشياء كما هي قائمة واقعياً ومُدركَة حسيّاً فهي إذن أساطير.**

7. صيغة الأسطورة المستقاة والمعروضة أعلاه، لا تغني عن الحاجة إلى تشريح هذا المفهوم المعقد. وعلى الأرجح يمكن القول إنها لا تتعدى أن تكون ملامسة أولى لجوهر الأسطورة.

الشخصية هي جوهر الأسطورة ذاته. ولكن، هنا بالضبط **يبدأ** الجوهر فحسب، حيث يمكن للجوهر أن يتكشّف، وعليه أن يكون مكشوفاً بكل تفصيل ممكن.

على أية حال، لا نزال بحاجة إلى إلقاء الضوء على **ثلاث** مسائل أخرى، حتى لا يبقى توصيفنا مجرداً أكثر مما يجب.

أولاً، هل تدخل مقولة الشخصية الواضحة بما فيه الكفاية بذاتها وبتكوينها الظاهراتي – الجدلي، **كاملة في الأسطورة أم لا؟** الأسطورة شكل شخصي،

والشخصية – أسطورة. ولكن، ألا يمكن بطريقة ما أن نوصّف بتفصيل أكبر مشاركة عناصر الشخصية في الأسطورة؟ أهي الشخصية كاملة أسطورة؟ أم يكون من الأسهل الحديث عن أسطورية عنصر ما واحد من عناصر الشخصية متمايز بصورة ما عنها، غير أنه غير منفصل عنها في الوقت نفسه؟ إضافة إلى ذلك، ألا يشير تعبير "هيئة الشخصية" و"**الشكل** الشخصي" إلى أن من الأسهل لنا أن نسمي أسطورة عنصراً واحداً ما من عناصر الشخصية، العنصر الذي يتحدد، طبعاً، من خلالها فقط، والذي هو على أية حال **عنصر** ما فيها، ولا يكونها كماهية؟

ثانياً، الكشف التفصيلي عن الجذر الشخصي مهم وضروري، ليس فقط بمعنى عنصر الشخصية، أو جهة الشخصية الصائرة إلى أسطورة، إنما بمعنى **شكل ظهور الشخصية**، بمعنى **كيف تؤدي** هذه الجهة **وظيفتها** في الأسطورة.

الشخصية تتجلى بأشكال مختلفة. وهكذا، فالإنسان يمشي، يتحدث، ينام.. هذه حالات تجلٍ مختلفة للشخصية. الإنسان يقوم بأعمال قيمّة، أو قليلة القيمة، أو حتى بأفعال مجرمة.. وذلك كله تجليات لشخصيته. **فما الذي** تراه هنا، بخاصة، ضروري للأسطورة؟ أيّ من مقولات ظهور الشخصية ضروري جوهرياً للأسطورة؟

ثالثاً وأخيراً، لا يمكن القول، عموماً بأن ما سبق وأوردناه من تحليل عن مفهوم الانفصال، كمفهوم جوهري في الأسطورة، جعله واضحاً تمام الوضوح.

في البداية، طرحنا الانفصال قائماً بذاته، ثم ميّزنا الانفصال الأسطوري عن الانفصال الشعري، وقلنا بأن الانفصال الشعري _ انفصال عن الواقعة، أما الانفصال الأسطوري فانفصال عن المدلول، عن فكرة الواقعة (من أجل مدلول جديد وفكرة جديدة). وأخيراً، قلنا، بأن هذه الأشياء كونها تتصارع في التجربة الحيّة، وحتى الأشياء اليومية العادية المبتذلة منها، فهي بهذا المعنى منفصلة أسطورياً، فليس من أحد يدرك حسياً الأشياء عارية، معزولة خارج سياقها الشخصي *وبالتالي* الاجتماعي.

وهكذا، نصل إلى ما مفاده أن هذا الانفصال (أو ذاك) عن مدلول الشيء (المقصود هنا الشيء المعزول تجريدياً) حاضر **دائماً في التجربة**، وإن التجربة كلها، في هذه الحالة، تبدو أسطورية.

واضح للعيان، أن الأشياء الحية – أسطورية، وأن الانفصال هنا هو، فقط، انفصال عن انعزال مجرد، وأنه في واقع الحال ليس "انفصالاً"، إنما هو أساس الواقع الحقيقي الحي. ولكن، ما الذي يجعلنا بحاجة، إذن، إلى مصطلح "الأسطورة" الخاص؟ لو أننا اكتفينا بالقول: "أشياء"، "شخصية"، "تجربة حيّة"...الخ.. لكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، فالجميع يتحدثون إضافة إلى **ذلك**، بل **وبما يناقض ذلك** عن **الأسطورة**. فأين يكمن السرّ إذن؟ أليس الذي هنا انفصال أسطوري حقيقي، وليس فقط انفصالاً عن أشياء معزولة مجردة، بل **انفصالاً عن شيء ما آخر أيضاً؟**

ألا يمكن فهم الأسطورة ليس فقط بالمعنى الواسع، إنما بمعناها الضيق، بأضيق ما يكون من معنى، كما يفهمها العلم، والاستخدام اليومي للكلمة على الأرجح؟

الأسطورة، طبعاً، ليست بدعة، هذا ما بتنا نعرفه. بيد أن كلمة أسطورة صارت لسبب ما مرادفة للاّوجود، واللاّخلق، وللوهم، وللفنتازيا اللاواقعية. فما الذي نفعله حيال هذا الأمر؟

هذا ما يقودنا، بالضرورة إلى تحديدات أخرى وتدقيقات إضافية لمفهوم الأسطورة نتصدى لما فيما يأتي.

الهوامش:

(1) فاسيلي فاسيليفيتش روزانوف (1856-1919): مفكر ديني وناقد أدبي روسي. من أعماله: أناس ضوء القمر (1911)، الوحه القاتم (1911)، مسألة العائلة في روسيا – جزأين (1903)، في عالم غير الواضح غير المحسوم (1904). (م)

(2) الجدل – الإضافة هنا للوسيف.

(3) روزانوف. أناس ضوء القمر. ميتافيزيقا المسيحية. بطرسبورغ، 1913. ص39-41.

(4) حسء الشيّ: حساء يُحضّر بشكل أساسي من الملفوف. (م)

(5) مقبوسات دوستويفسكي أخذت ترجمتها كما هي واردة في طبعة دار رادوغا: ت: سامي الدروبي. مراجعة أبو بكر يوسف. (م)

(6) مقبوسات غوغول أخذها كما هي واردة في إصدار دار رادوغا. ت: عائب طعمة فرمان وأبو بكر يوسف (م).

(7) المقصود هنا الكلمة الروسية Hadoeʌo: من الإملال والتبرّم. أي أملّتني.

(8)المقصود هنا الكلمة الروسية (Het) وتعني (لا). (م).

[9] كاسيرير Cassirer. الزمن الأسطوري.

[10] انظر الفهرس (33) من فهارس الفصل الخامس.

[11] أوبانيشاد، أو يوبانيشاد Upanishads: تعليقات فلسفية هندية قديمة على الفيدا. أُلّفت على مرّ عدة قرون. وقد زوّدت اليوبانيشاد الآلهة والطقوس بمحتوى ديني جديد. ويجري تفسيرها على أنها تصوير تشبيهي للإنسان والعالم. وتطرح مشكلة الحقيقة العليا والمحضة التي تعطينا معرفة بكل شيء. والجواب: فذلك الذي فيه كل شيء موجود وقد ولد، وفيه يعيش بعد الميلاد، ويعود بعد الموت وهو البراهما — المبدأ الخلاّق للعالم، والبراهما متطابق مع الماهية الروحية للإنسان "آتمان" وحسب اليوبانيشاد على الإنسان لكي يخلص نفسه من دورة التوالد على الأرض أن يهب نفسه لتأمل وحدة نفسه مع البراهما. (الموسوعة الفلسفية) (م).

[12] براهما (انظر الهامش السابق).

[13] الطاوية (التاوية) Taoism: عقيدة التاو أو "الطريق" (بالنسبة للأشياء)، كان أول ظهورها في الصين في القرن السادس أو القرن الخامس قبل الميلاد. وقد أورد لاوتزو الذي يعد مؤسسها أفكارها الرئيسة في كتاب "تاوتي تشين" (قانون العقل والفضيلة)، وهي تنادي بأن جميع الأشياء تصدر وتتغير وفق "طريقتها" الخاصة أو "التاو" الخاصة بها، وكل الأشياء متبادلة وتتحول أضدادها في عملية التبادل. أما التاو فمقولة من المقولات الرئيسة في الفلسفة الصينية القديمة، وتستخدم في الفلسفة لتدل على "درب الطبيعة". وتتضمن غرض الحياة والمستوى الأخلاقي (تاوتي) وتعني المنطق والحجة (تاولي). فسّر الماديون التاو على أنها الطريق الطبيعي والقانون الذي يحكم الأشياء. أما المثاليون فقالوا عنها "المبدأ المثالي" و"العدم الحق" و"الطريق الإلهي". (الموسوعة الفلسفية) (م).

[14] كونفوشيوس (551-479 ق.م) وتنسب إليه الكونفوشية Confucianism وهي مدرسة من المدارس الفلسفية الرئيسة في الصين القديمة تبنت آراء كونفوشيوس وشرحتها. مصير الإنسان في رأي كونفوشيوس تحدده "السماء" والناس جميعاً هم بشكل لا يقبل التغيير إما "نبلاء" أو "حقراء"، وعلى الصغار أن يخضعوا للكبار بتواضع، ويكونوا تابعين لمن هم أعلى مقاماً (انظر الكونفوشية في الموسوعة الفلسفية) (م).

[15] لوسيف. الفضاء القديم. فصل: عن الزمان.

[16] تان. ف. غ. (بوغوارز). إينشتاين والدين. 1923. ص58-59.

[17] أبونا القديس إيوان. سيرغييف بوساد. 1894، ص32.

8

الأسطورة والدين

"الأسطورة ليست مؤلفاً دينياً"

هذا التحديد جوهري، وموجّه مباشرة إلى حل أولى المسائل المطروحة أعلاه. فالوعي الشعبي، كما الوعي العلمي يخلط بين مفهومي الأسطورة والدين، مستخدماً أحدهما بدل الآخر غالباً دون انتباه. بيد أن اختلافات جوهرية تكمن بينهما، ومن المهم معرفة كيفية صياغتها.

1. تغدو الاختلافات بين الوسطين أكثر وضوحاً، فيما لو أخذنا بعين الاعتبار نقاط تشابههما. التشابه الذي لا ريب فيه بين الميثولوجيا والدين يتلخص في أن هذين الوسطين وسطان للوجود الشخصي. فيما يتعلق بالدين، بخصوص هذه النقطة، لا يمكن أن يكون هناك أدنى شك سواء من وجهة نظر علمية أو شعبية. فالدين والميثولوجيا كلاهما يعيش تأكيد ذات الشخصية.

الشخصية في الدين تبحث عن السكينة، والعذر، وعما ينقّيها، وحتى عن الخلاص، أما الشخصية في الأسطورة فتحاول كذلك أن تظهر، أن تعبّر عن

نفسها، أن يكون لها تاريخها الخاص. هذا الأساس الشخصي العام يجعل الاختلافات بين الوسطين ملحوظة أيضاً.

بالفعل، نحن نجد في الدين تأكيد ذات الشخصية بصورة خاصة. وهو عبارة عن تأكيد **مبدئي**، تأكيد الذات في **أساسها النهائي**، **في جذورها المعيشية الأصلية**.

نحن لن نخطئ إذا قلنا إن الدين هو دائماً ضرب من **تأكيد ذات الشخصية في الأبد**، مع العلم أننا هنا لم نطرح، بعد، السؤال عن أشكال الشخصية المعنية وطبيعتها، ولا عن طرائق فهم الأبد.

بصرف النظر عن هذه الأسئلة الأكثر خصوصية، يمكننا أن نقول، شكلياً، عن أي دين بأنه محاولة من محاولات توكيد الشخصية في الوجود الأزلي، وربطها إلى الأبد مع الوجود المطلق. لذلك، فإن الدين ليس فهماً للمطلق، ولا نزوعاً إلى المطلق، ولا إحساساً بالمطلق، ولا هو، عموماً، هذه أو تلك من حالات الثقافة في علاقتها بالمطلق.

الدين هو تأكيد ذاتي للذات، للجوهر الذاتي، وليس فقط لجوانبه الثقافية في الأبد. ولذلك، حين لا تكون الشخصية إدراكاً أو إرادة، أو إحساساً، أو روحاً، أو جسداً، أو نفساً، إنما توكيداً عملياً للوعي، وللإرادة، وللإحساس، وللروح، وللجسد، وللنفس، فإن ما يريده الدين، بالضبط، هو **خلاص الشخصية**، تأكيدها بحيث لا تعود إلى حالة تقع معها في وسط الوجود الناقص.

الدين قبل كل شيء **حياة** من جنس محدد، وهو ليس عقيدة، بصرف النظر عن أن من شأن العقيدة أن تكون دينية وصوفية إلى أقصى حد، وهو ليس خلقاً، مع أن من شأن الخلق أن يكون سامياً أعظم ما يكون السمو، ودينياً إلى حد بعيد، وهو ليس إحساساً ومبحث جمال، على الرغم من أن مثل هذا الإحساس من شأنه أن يكون لاهياً، وأن يكون ذلك الجمال صوفياً تماماً.

الدين هو **تجسيد للعقيدة**، **جَوْهَرَةٌ ماديّة** للخلق، **تأكيد واقعي** للإحساس، على الرغم من أن هذا التجسيد عام وجسدي قبل كل شيء، وهذه الجوهرة عامة، وفيزيولوجية ملموسة قبل كل شيء.

ليس هناك دين من دون جسد، فالجسد هو حالة روحٍ معروفة، كما أن الروح حالةُ نفسٍ معروفةٌ، وقَدَرُ النفس هو قدر الروح، وقدر الروح هو قدر الجسد.

الروحانية كما هي كل ميتافيزيقا عدوة للدين. وهي إضافة إلى ذلك، مجرد تعاليم، وليست هي الحياة نفسها بحال من الأحوال. إنها تلك التعاليم المحتقرة للجسد والتي تؤدي به غالباً إلى وهم، في الوقت الذي يتم فيه في الدين، إنما ليس في كل دين، إدانة لحالة جسدية محددة، وليس لمبدأ الجسد نفسه.

المطلق في الدين الأكثر "روحانيّة" متجسدٌ في شكل جسد إنساني عادي، وفي نهاية الزمان تتبعث الأجساد البشرية العادية كلها. إذا لم يكن هناك تواصل مع المطلق في الجسد، فليس هناك، عموماً، أي تواصل جوهري معه. الطمأنينة والراحة التي يشعر بها الإنسان بعد الصلاة، يصعب القول أهي جسدية أم روحية.

الصلاة المتمسكة بالرأس، التي تستوطن الجبين، على سبيل المثال، وتنفذ من هناك إلى ما ليس أبعد من القحف هي صلاة رديئة. فللصلاة الحقيقة طريق فيزيولوجي محدد، ولها وضعية محددة بصرامة.. وليس هنا مجال التفصيل في هذه النقاط. بيد أن من يصلي يعرف أن الصلاة تتعلق بآلاف من العوامل الخارجية، كتعلقها بوقوف الشخص وجلوسه، وبارتفاع المقعد الذي يعتليه، وبوضعية جسده ورأسه، وبطريقة تنفسه، وبالفترة الزمنية من العام..الخ. ناهيك عن التركيز الداخلي، والندم والتوبة. أضف إلى أن الصلاة الحقيقية تأتي لوحدها من مكان ما خلافاً لكل شيء، ساحبة المرء، عنوة، بعيداً عن ظروف الحياة اليومية ومشاغلها.

مع حلول الربيع يشقّ التركيز وتصعب الصلاة، أما في الخريف والشتاء فيسهل الأمر. كما أن الدمع، هنا، هو الحياة نفسها، الحياة الروحية والجسدية. قال أحد الزهاد المتصوفين: "إذا أردت أن يأتيك الدمع حاول ألا يكون لديك أي إغراء في جسدك". *هناك تقنية زهد خاصة لاستدعاء مثل ذلك الدمع، على الرغم من أن هبة الدمع تُمنح للغبطة فحسب*[1].

كل ما أردت قوله مما سبق هو أن مبدأ الدين بالذات هو الحياة، وهو بالتالي **توكيد ماهوي – جسدي**. على أن الحياة هنا، هي حياة الشخصية، وإن حياة الشخصية هنا هي تلك الحياة الهادفة إلى تدعيم ذلك التأكيد الماهوي – الجسدي في الوجود الأبدي والمطلق.

2. إذا كنا نفهم الدين على هذه الصورة، فإن الفرق الجذري الأكثر عمقاً بين الميثولوجيا والدين يغدو أكثر وضوحاً. يغدو واضحاً في الحال أن الدين إذا كان

تأكيداً **ماهوياً** لذات الشخصية في الوجود الأبدي، فإن الميثولوجيا لا تقتصر على أن تكون تأكيداً ماهوياً، ولا حتى تأكيداً في *الأبد*، على الرغم من أن في أساس حياتها، بلا شك، جذراً شخصياً. وبالتالي هذا ما يجعل الميثولوجيا الدينية أو المطلقة ممكنة وضرورية (انظر الفصل الرابع عشر). بيد أن المسألة ليست هنا إذ إن السؤال المطروح هو التالي: هل يكون مبدأ الأسطوري ذاته بمثابة شيء ما ديني؟ هل يمكن القول إن كل ميثولوجيا، وكل ما في العالم بلا استثناء هو شيء ما ديني؟

أرى أن الإجابة عن هذه الأسئلة ستكون **بالنفي، فالأسطورة بذاتها، الأسطورية الصرفة قائمة بذاتها ليست مضطرة، على الإطلاق، في أي حال من الأحوال، لأن تكون من حيث المبدأ دينية.**

وهكذا، فإن الدين دائماً، يعيش تساؤلات، وبصورة أدق أساطير عن السقوط الآثم، وعن الكفّارات، والخلاص، والذنوب، والتوبة، والتطهر...الخ. أفهل يمكن للأسطورة أن تقوم من دون هذه المسائل؟ بلى، هي بالطبع تستطيع بمقدار ما تشاؤون. فالذي يأتي به الدين إلى الأسطورة لا يتعدى أن يكون مضموناً دينياً خاصاً ما، يجعل منها أسطورة دينية، بيد أن بنية الأسطورة ذاتها، لا تتعلق بتاتاً بكون مضمونها دينياً أو مضموناً ما آخر تماماً.

ليس بالضرورة على الإطلاق أن تعيش الشخصية في الأسطورة، توكيداً دينياً للذات إلى الأبد. فهي تفتقد إلى عصب الحياة الدينية ذاته– التوق إلى الخلاص والتوبة. فكم من الأساطير لا تتضمن أية إشارات على الإطلاق، إلى الأبد، ولا حتى إلى الآثام، أو إلى التوبة، وإلى العقاب والثواب، أو إلى الأعمال الشريرة والطيبة.. فالأسطورة ممكنة من دون ذلك كله، بل وهي قائمة بمعزل عنه.

الحكم في الدين يكون دائماً من وجهة نظر الحياة الأبدية، أو الحياة التالية في أقل تقدير. فهنا تجد التوق إلى الانطلاق من أسر الخطيئة والموت إلى القدسية والخلود. أما الذي نجده في الأسطورة بهذا الخصوص، فهو يقارب ما في الشعر، الذي لا يعنيه في شيء الموضوع الذي يُعبِّر عنه.

الأسطورة عن حرب طروادة، هي بلا شك أسطورة، لكن يمكن لها أن تكون في صياغة تخلو من الإشارة إلى أي عنصر ديني حقيقي. خذوا، مثلاً، أبطال أية ملحمة أخرى، ولتكن روسية أو ألمانية. فما هو الديني الخاص في

صورة إيليا مورمَتس[2]، أو أليوشا بوبوفيتش[3]، أو غيرهما؟ كل ما في الأمـر، أن الذي بين يدينا لوحة فيها شخصيات خاضت تجربة الحياة، بما تملكـه مـن قوى خاصة وصفات أخرى، جميعها لا تعبِّر عن أي شيء ديني، ولا تؤكـد أي شيء من هذا القبيل، ولا تدعو إليه. الأسطورة توكيد للشخصية ليس ماهويـاً، إنما هو توكيد **طاقي**. فهي تؤكد الشخصية ليس في جذرها النهائي العميق، إنمـا في وظائفها **التجسيدية والتعبيرية**، تأكيداً بمثابة صورة، لوحة، ظاهرة فكريـة للشخصية، وليس ماهيتها، فهي، كما سبق وذكرنا، **هيئة** الشخصية.

استخدامي السابق لهذا التعبير جاء مطابقاً تماماً لمصطلح "الشخصية"، أمـا الآن فأود تناوله بمعنى خاص، واضعاً هيئة الشخصية قبالة الشخصية ذاتها.

الأسطورة **زخرف** الشخصية، صورة الشخصية.

3.لا بد، هنا، من تجنب حجر عثرة، غالباً ما تصطدم به فكـرةُ الكثـير مـن الباحثين، المجردة – الميتافيزيقية. فهم، غالباً، يرون **تمييز** الهيئة عن الشخصية **بفصل** الأولى عن الثانية، بفصلهما المادي و**لماهوي** واحدتهما عن الأخرى.

لن أخوض هنا في دراسة جدل الجوهر والطاقـة، المسـألة التـي سـبق وعالجتها في أعمال أخرى (كالفضاء القديم على سبيل المثال)، إنمـا سـأكتفي بالقول إن الجدل يقتضي الاعتراف **في الوقت ذاته بتطابق** الشخصية مع هيآتها وطاقاتها وبـ **الاختلاف** بينهما.

ما يوجد هو شيء **واحد، الشيء ذاته** – الشخصية ووظائفها الحية، بيـد أن هذا لا يعيق الشخصية في أن تختلف بذاتها عن حالاتها وطاقاتها. ولذلك، فنحن حين نتحدث عن هيئة الشخصية، مؤكدين على الاختلافات بينهما، لا يعني البتة أننا نؤكد على إمكانية وجود الهيئة مستقلة عن الشخصية، وإن الهيئة والشخصية واحدتهما مستقلة عن الأخرى.

في هذه الثنوية المناقضة للطبيعة قتلٌ وخنقٌ للفكرة الفلسفية الحيّة من جهـة، وللإدراك الإنساني الحسي الحي من جهة ثانية.

الأسطورة ليست هي الشخصية ذاتها، إنما هي هيئة الشخصية، وهذا يعني أن الهيئة لا تنفصل عن الشخصية، أي أن الأسطورة لا تنفصل عن الشـخصية. فالهيئة، الهيئة الأسطورية لا تقبل الانفصال عن الشخصية، لذلك فهي الشخصية نفسها. بيد أن الشخصية تتميز عن هيآتها الاسطورية، ولذلك فـإن الشـخصية ليست هيئة الشخصية ولا أسطورتها، ولا هيئتها الأسطورية.

سأسوق أمثلة عدة تفيد في أن العمق الشخصي غير الصائر إلى هيئة، أي إلى تعبير، يحدَّد مسبقاً وفي جميع الأحوال بنية الأخيرة. وسأفيد من ملاحظات عدة عن المكان التشكيلي في فن التصوير [4].

المكان في الموزاييك واللوحات الجدارية البيزنطية يمكن أن نطلق عليه تسمية مكان **إيديوغرافي**، فظهوره يكون رمزياً عن طريق هذه العلاقة الشرطية أو تلك. هكذا هي، مثلاً، الخلفية الذهبية لموزاييك القرون الوسطى. شكل التعبير الإيديوغرافي عن المكان مرتبط، عادة، بتعبرية اللوحات المسطحة ذات النمط النصبي أو الزخرفي، التي تصادف في المراحل العهيدة من الثقافة، والمرتبطة عادة ببنية المجتمع الإقطاعي.

عندما يكون توجهنا إلى العالم الخارجي الواقعي منطلقاً من مركزية الذات، ينعكس ذلك في اللوحة من خلال **منظور مركزي لخطوط لا تنتهي إلى نقطة واحدة**. فالمكان، هنا، مركزي مغلق. أمّا عندما يدور الحديث عن اهتداء **لا مركزي**، كما هو الحال في فن الأيقونة الروسية القديم، فنجد كيف أن المكان **ينتشر باتجاه الناظر**. هذا هو الشكل اللامركزي للتعبير عن المكان. المكان في الحالة الأولى يُطوى نحو العمق، كما لو أنه يخضع لقوة عين الناظر النفّاذة الفعّالة، إلى العالم الخارجي المُتأمَّل من قبله. أما في الحالة الثانية، فالمكان **يطوى ذاتياً من الداخل صوب الخارج**. هذا الأمر يغدو مفهوماً لأن فنّ الأيقونة جاء نتيجة أحاسيس مبنية على تأكيد جواهر تنطوي منتشرة بانفتاحها الذاتي في الوجود الآخر.

المكان في فن تصوير **الشرق الأقصى**، الصيني والياباني، **لا مركزي متراكز**. فالناظر يتلقى المكان **من داخل اللوحة**، من مركزها. في فن التصوير الياباني، يطوى المكان في جميع الاتجاهات في أنصاف أقطار على مدى اللوحة. فالمكان هنا واقعي.

لا وجود لتعبير مسطح صرف، أو جبهوي، أو منظوري في المكان اللامركزي. إظهار الشيء من جهات ثلاث، يحققه الفنان بمساعدة طريقة طي المكان من الداخل نحو الخارج. فالناظر هنا يلمس الشيء بعينه، يرى حضور حياة غير متعلقة، بتاتاً، بـ "وجهة نظر" واحدة. والناظر، هنا، ليس بمقدوره اختراق هذا المكان. كما لو أن أشكال المكان كلها مسلّحة ضدنا، فالمكان "يندفع

إلينا" ولا يشدنا إلى العمق، كمكان التشكيل المنظوري. الوجوه المصورة، هنا، يتعالق بعضها مع الآخر خارج شروط مكاننا وخارج "قوانين الجاذبية".

بصورة جزئية ومع عالم أحاسيس آخر اقترب المستقبليون[5] ونوعاً ما التعبيريون[6] من مثل هذا الفهم للمكان في الفترة الأخيرة.

المكان القوطي[7] يختلف بدوره عن غيره. فالتصوير القوطي يحقق ذاته في فضاء الكنيسة المضاء عبر زجاج ملون. الضوء القادم عبر هذا الأخير يملأ المبنى بطيوف سحرية، مضفياً على المكان برمّته طابعاً سرّياً ما. الفن القوطي، من جهة أخرى، ينزع إلى تدمير حواجز عناصر المكان كلها فهو يحمل إلى اللانهاية بحراً مائجاً كاملاً من قبب مضلعة، وهذا التشكيل كله لا يرتكز على كتل حجرية جسيمة، إنما على أعصاب فحسب. فتكاد تغيب الجدران هنا، ويكاد يغيب أي مكان محدد. فالمكان هنا، في جوهره، لانهائي ولا مادي. تشكيلات القبب والأقواس هنا، ونسيج الصلبان الزخرفي وغيره، ولهب الدرابزين المتراقص.. تشكيلات أكثر خيالية. المكان هنا عمودي. الحجر هنا ليس له فحوى مادية. هذه شواشية (فورّينغر) مُرقّقة جمالياً.

الفهم القوطي للمكان دون سواه، مكّن المنظّرين المتأخرين، على الأرجح، من رُؤية العمارة كموسيقى صامتة.

أما المكان الذي راح يعبّر عنه **المستقبليون** فيمتاز بسمات خاصة للغاية. إنه المكان الذي ينزع حالاً لأن يصير زماناً. كما هو المكان الرباعي الأبعاد، المتأتي مع أحدث المعارف الطبيعية، والذي جاء تطوره مع النظرية النسبية. إنه **فوق مكان**.

أراد المستقبليون أن يصوروا الحركة في المكان، وغالباً، ما أدّت هذه الرغبات إلى نتائج ساذجة، كتصوير حصان باثنتي عشر قدماً. التطور التالي قاد إلى **التكعيبية**[8].

التكعيبيون حطّموا الشيء ذهنياً إلى مكوناته، ليقلبوا شكله ويعرضوه على سطح اللوحة من جميع جهاته. البنية طُرحت هنا كما لو أن الشيء المصور دوّار. إلى هنا يمكن ضم **التعبيريين** أيضاً.

مقارنة بفوضى الأشكال والألوان عند المستقبليين، عادت التعبيرية، نوعاً ما، إلى التصوير المادي المحدد. غير أن المكان هنا يتضمن، من دون شك،

إحداثيات زمانية هكذا هو مكان (شاجال)[9] الذي يمكن فهمه في بعض الحالات كمكان حلم. الأشياء هنا هي ذاتها التي في اليقظة، بيد أن أشياء هذا المكان حرّة تماماً من أي من شروط حدود المكان (الثلاثي الأبعاد)، وليست بحاجة إلى أي عون ميكانيكي لتجاوز المكان. مثل هذا "الانزياح" وانتشار الأشياء الحر نلاحظه عند شاجال، الذي نرى عنده، مثلاً، قطع أثاث وأشخاص وأغوسفيرات تسير كما لو في الهواء، تبدو كأنها عالقة في الهواء.

هذا ليس مكان الإدراك بالحواس، إنما هو مكن التصوّر. لا كما توجد الأشياء وتدرك حسياً، إنما كما تكون متصوَّرة. من هنا يأتي، مثلاً، نزوع الكثير من التعبيريين لرسم الأشياء كما لو كانوا يرونها من زاوية عليا، وبالتالي، خرق التسلسل المكاني والزماني، وإدخال دفقة زمان واحدة، إلى حيث يجب حضور زمن متعاقب...الخ.

في بعض اتجاهات التعبيرية "التجريدية" نُزعت مادية المكان بصورة نهائية. عند كاندينسكي [10]، مثلاً، ليس هناك أي حضور مادي للشيء المرسوم. فالناظر لم يعد يتأمل، إنما يحس بحركة "شواش ما قبل فضائي" ما. هذا هو التجسد الكامل لنفي أي انتظام. إنه شواش الاحتجاج على أي "انسجام" في الحضارة المعاصرة. فما يقوم به أنه يهدم من غير أن يبني شيئاً.

يتساءل تارابوكين: "أليست هي المرة الثانية (المرة الأولى في الباروك المتأخر) التي تستفيق فيها "روح" القوطية المظلمة، المتناقضة النزوعة في تجليات الفن الأوروبي المتأخر تلك، وتقوم على هيئة بحر مائج من الألوان وفوضى من تشكيلات هستيرية غير منظمة؟".

بيد أن الشواش هنا أكثر مبدئية، وهو يفوق حتى تاريخ القوطية الكاثوليكي، وقد تخلّص من أسسها التأملية وقوامطها.

بالنتيجة، نحن نرى هنا في كل مكان (على خلفية مثالنا عن فن التصوير التشكيلي) كيف أن الأسطورة تتحدد بأساسها الشخصي العميق، ولكنها لا تكونه، فمن الواضح أن الأسطورة واحد من تجلياته الكثيرة[11]. فتبعاً للأسطورة، ولبنيتها يمكننا أن نرى كيف يكون طابع الوجود الشخصي المقدم. *ولا أظن أننا بحاجة إلى سوق المزيد من الأمثلة بهذا الخصوص.*

من وجهة نظر الميثولوجيا الشيوعية هناك ليس فقط "**شبح** يجوب أوروبا هو شبح الشيوعية (بداية المانيفيست الشيوعي)، إنما وإلى جانب ذلك "**تلتف**

ثعابين الثورة المضادة مراوغة" و"تعوي ذئاب الإمبريالية" و"تسن أفعى الإمبريالية المتعددة الرؤوس (هيدرا) أسنانها" وتفتح أشداقها حيتان المال"...الخ. ما تجده هنا شخصيات كـ"المجرمين في الفراك"، "أفراد عصابات بنظارات"، "مصاصي دماء"، "آكلي لحوم البشر في التيجان"... *إضافة إلى ذلك نجد هنا في كل مكان "قوى مظلمة" و"ردود أفعال قاتمة"، و"جيش شيطان الظلام الأسود"، وفي قلب ذلك الظلام المطبق "فجر أحمر" "للحريق الكوني"، "راية الانتفاضة الحمراء"... يا لها من لوحة! وبعد هذا كله يقولون لنا ليست هناك أية ميثولوجيا*[12].

4. وهكذا، فالأسطورة ممكنة بمعزل عن الدين. ولكن، هل الدين ممكن من دون أسطورة؟ نجيب بحسم، لا هو **غير ممكن**. نحن نفهم تحت الدين تأكيداً ماهوياً لذات الشخصية في الوجود الأبدي. بالطبع، يمكن لمثل تأكيد الذات ذاك ألاّ يزهر أسطورة خاصة.

ليكن كل تصوف ديانة، ولكن يمكن للوظائف الطاقية ألا تعمل هنا، ويمكن ألا تظهر الصور التي تعكس حياة الزهد في الأسطورة. ويجب ألا يفوتنا هنا أن حياة التصوف نفسها حياة **أسطورية**.

يمكن للدين ألا يظهر أسطورته الخاصة إلى حين ما، بيد أن هذا يحصل ليس لأن الدين بذاته غير أسطوري، أو لأنه لا يستلزم الأسطورة، إنما يكون ذلك في زمن محدود، هو الزمن الذي يحتاجه الدين لكي ينمو إلى عضوية كاملة مستقلة.

الدين – نوع أسطورة، وبالتحديد، حياة أسطورية، وبتخصيص أشد، حياة أسطورية من أجل توكيد الذات في الأبد. وبالتالي، نصل إلى القول بأن الأسطورة ليست ديناً، فالأسطورة تحيط بأوساط أخرى مختلفة، إضافة إلى الدين. يمكن للأسطورة أن تكون في العلم وفي الفن كما في الدين. بيد أن الدين لا يمكن له أن يكون بمعزل عن الأسطورة. وليس للأسباب ذاتها، التي تجعل العلم والفن غير ممكنين بمعزل عن الأسطورة. فالحقلان الأخيران ينشآن على وظائف أخرى للنفس خاصة معزولة، ودون إرادة ينغمسان في جوف الوعي الأسطوري، بمجرد أن نبدأ بتناولهما كحقب واقعية في تاريخ الثقافة.

الدين، إضافة إلى هذه الميثولوجية التاريخانية العامة، هو بطبيعته قريب للغاية من الأسطورة. فالأسطورة في الغالب المطلق، وجود شخصي مركّب،

ولا تقتصر على أن تكون توكيد ذات الشخصية المجرد المنعزل. في مبدأ الدين بالذات ثمة شيء ما أسطوري. وبالتالي فهو لا يمكن إلا أن يتفتح عن أسطورة.لايمكن مثلاً أن تكون المرأة مسيحية وتجوب الشوارع معرّية ساقيها حتى الفخذين، ومعرية يديها إلى ما فوق الكتفين، وفقاً للزي الدارج. فمن وجهة نظر مسيحية لا يمكن تحمّل نساء سافرات فيهن فسق يستميل الرجال عادة. كما لا يجوز أن تكون مسيحياً، مثلاً، وتحب الأدب الرفيع الذي في تسع وتسعين بالمائة من حالاته يجتر قصصاً يصف فيها كيف أُغرم أحدهم بإحداهن حتى الهيام، وكيف هي لم تبادله الحب، أو كيف قام بخيانتها بينما هي حافظت على وفائها، أو كيف هجرها ذلك النذل فشنقت نفسها، أو ربما ليس هي التي شنقت نفسها، إنما واحد ما ثالث...الخ.. وليس فقط "الأدب الرفيع"، بل والفن كله بما في ذلك بيتهوفن وفاغنر، قد لا يعني شيئاً أمام النشيد الشهير "المجد العالمي" أو تروبار وكوتداك بريوبراجينسكي(13).كما قد لا يوازي جمالُ أية سيمفونية جمالَ رنين الأجراس.

الدين المسيحي يقتضي ميثولوجيا رنين الأجراس. المسيحي الذي لا يتقن دق الأجراس أو لا يعرف الأصوات الكنسية الثمانية، أو لا يعرف كحد أدنى كيف يعد المبخرة ويقدمها في الوقت المناسب، فهو، إذن، لم يستوعب بعد جميع تفاصيل المنهج الجدلي.

رنين الأجراس، إضافة إلى ذلك، طقس عبادة، فهو يُنقّي الهواء من أرواح الشر تحت السماوي ولذلك ترى الشيطان يحاول دائماً ألا يكون هناك قرع أجراس. فكما لا يجوز للمسيحي ألا يعرف ذلك، لا يمكن للمرء أن يكون يهودياً ولا يختن ولا يؤدي طقوس ما بعد الختان، ولا يمكن للكاثوليكي التهرب من السؤال عن Filioque (14) ومن البحث عن ظاهرة حسية المسيح، ووالدة الإله والقديسين، كما لا يمكن للشيوعي أن يحب الفن *فالميثولوجيا تملي شروطها*.

طالما هناك فن فهناك نبوغ؛ وطالما هناك نبوغ فهناك لا مساواة؛ وطالما هناك لا مساواة فهناك استغلال.. فإلى أين يمكن لهذه السلسلة أن تقودنا؟ أليس يُطارَد رجال الدين على الاضطهاد، أليس لأنهم يملكون معارف كبيرة وقدرات على التأثير في الشعب، بحيث يخضعونه لسلطتهم، ويرغمونه على دفع المال لقاء "الطمأنينة" التي يحصل عليها.

فما الذي يفعله شاليابين، أليس الشيء ذاته؟ ألا يستغل موهبته، وقدرته على التأثير في الناس لينتزع من الحِرَفي البائس ومن الطالب آخر كوبيك يملكه، مرغماً إياهم على المجيء إلى المسرح لسماع غنائه والنظر إلى طقوس غزفه! نجد أنفسنا هنا أمام أمر من اثنين: إما يجب ألا يكون هناك أي استغلال في الواقع الشيوعي فإذن يجب اجتثاث الفن من جذوره كما الدين؛ أو أن يتم تشجيع الفن، وعندئذٍ: **أولاً**، يجب القبول بأن الاستغلال ضروري، وأن العبودية محرك الثقافة؛ **ثانياً**، يصبح من المشكوك فيه ضرورة اجتثاث الدين (أما إذا كان هناك إصرار على اجتثاثه على الرغم من ذلك كله، فمن الواضح أن السبب لا يعود إلى كونه مُستَغِلاً، إنما لكونه شيئاً ما آخر، أي أن اجتثاث الدين في هذه الحالة يستوجب أن الدين لا يؤول إلى استغلال، إنما إلى شيء ما آخر خاص).

بالطبع، يجب ألا يكون هناك استغلال في حال من الأحوال، لا في أهداف الفن ولا في أهداف الدين. ولذلك فالاستنتاج المنطقي الذي تؤدي إليه الشيوعية هو اجتثاث الفن أيضاً.

مسرح موسكو البوشوي – مثاليةٌ جبّارة منظّمة، تعيش من أجل تبجيل الفرد، فحسب وبهدف الاستغلال. وبالتالي، يجب بلا إبطاء إرغام جميع "ممثلي المسارح الإمبراطورية" السابقين على التحوّل إلى عمل اجتماعي منتج مفيد. فلو كنت قوميساراً للثقافة لطرحت مسألة إلغاء هذه المسارح، والأكاديميات الفنية والموسيقية، والمعاهد، والمدارس، والدورات.. وخلافها في الحال. *لأن الفن مع الإيديولوجيا البروليتارية يعني تطوير الشخصية الفردية. فالفن، إنما يعيش على الشخصية الفردية المنعزلة فحسب. وهكذا فإذا كان يُسمح بالفن، فكشكل إنتاج فقط، أي كإنتاج لشيء ما ضروري ومفيد.*

حاولت، مرّة، أن أبين أنّ الفن "الحر" والعلم هما بالكلية منجزان من منجزات الثقافة البورجوازية – الليبرالية. فالإقطاعية والاشتراكية متطابقتان تماماً بمعنى أن كلاً منهما لا تدع مجالاً لفن حر، بل تخضعه إلى متطلبات الحياة، مع فارق أن المسيحية تفهم الحياة "والإنتاج" كخلاص في الله، بينما تفهمه الاشتراكية كعملية إنتاج معملية.

لذلك، فقد آن لنا منذ وقت طويل التوقف عن الإنتاج البورجوازي الكنسي للثقافة الذي يكرّس الفردية. ليذهب كل الممثلين والفنانين والكتّاب – قاهري

الشعب إلى الجحيم! شخصيتنا وعقيدتنا يجب أن تنتجا أسطورتنا الخاصة، كما لم يكن بد لأي دين في حينه من إنتاجها.

الأسطورة البروليتارية المتطورة لا مكان فيها للفن. ففي حالة اللاكمال المرحلية، وعدم النضوج فحسب، يمكن للشخصية ألا تتضمن أساطير في أشكال متطورة. غير أنها تكون، مقابل ذلك، منذ البداية بمثابة إبداع أسطوري، على الرغم من أنها لا تعد أسطورة بذاتها.

الأسطورة ليست دينا، لكن الدين إبداع أسطوري في الحياة، الميثولوجيا أكثر اتساعا من الدين. فالدين ميثولوجيا خاصة وبالتحديد ميثولوجيا حياة، والأصح هو **الحياة كأسطورة.**

الدين بلا أسطورة من شأنه أن يكون مجرد توكيد شخصي للذات بلا أي تعبير، أو ظهور، أو عمل وظيفي للشخصية. فكيف لمثل ذلك أن يكون؟ أليس توكيد الذات بحد ذاته ظهور للذات ولعملها الوظيفي؟

سأكتفي بهذه الملاحظات القصيرة في تحديد تخوم الميثولوجيا عن الدين. وأعود للقول:

الأسطورة ليست تكوينا دينيا خاصا
أو شكلا دينيا، أي ليست توكيدا ماهويا لذات
الشخصية في الأبد، إنما هي توكيد طاقي
ظاهراتي للذات خارج مسألة
العلاقة المتبادلة بين الأبد والزمان

الهوامش:

(1) عن اختلاف الدمع. إيفناتيا بريانتشانينوفا. 1905، ص193-205.

(2) إيليا مورمتس. أحد أهم ثلاثة أبطال في الملاحم الشعبية الروسية (إلى جانب اليوشا بوبوفيتش ودوبرينيا نيكيتيتش) في الملامح الشعبية الروسية ثمة ثلاثة أبطال هم مورمتس ونيكيتش وبوبوفيتش يجسدون فكرة حماية حدود الدوله الروسية من الجنوب والشرق. القص الشعبي يعطي إيليامورمتس تميّزاً خاصاً: جلس حتى الأربعين من عمره عاجزاً مشلول القدمين وراء نافذته، وعندما هجم التتر على روسيا، وكان قد قُتِل جميع المحاربين الروس، وليس هناك من يدافع عن روسيا، دبّت الحياة في قدميه من جديد فنهض بقوة. أعطته الأم — الأرض قوة الأبطال فتمكّن بمفرده من هزيمة الغازين. (م).

(3) أليوشابوبوفيتش (أنظر الهامش السابق). (م).

(4) الملاحظات والمصطلحات المستخدمة هنا تعود إلى ن. م. تارابوكين "مشكلة المكان في فن التصوير التشكيلي"

(5) المستقبلون: الحركة المستقبلية (Futurism) نزعة فنية قريبة من التكعيبية قامت في إيطاليا وكان محورها حركة العالم الحديث وديناميته. ويرجع إلى عام 1909 حين أصدر الشاعر مارينيتي Marinetti بيانه الأدبي، وكان أهم مبدأ في ذلك البيان، الذي ارتبط به المصورون، معارضة التقاليد الفنية الماضية معارضة مطلقة، وتمجيد الحاضر. من أتباع الحركة المستقبلية بوتشيوني Boccioi وسفريني Severini وبالا Balla وروسلو Russolo الذين أصدروا سنة 1910 بياناً جاء فيه: (إن الحركة في أعمالنا سوف لا تكون حركة ساكنة.. بل ستكون بساطة دينامية الحساسية ذاتها. كما جاء في "بيان المستقبلية" "سوف نمجّد الانتصار الصاعد للآلة"، "إن سيارة تسابق أجمل من تمثال نايك الساموتراسي". أما أصحاب المستقبلية الروسية التي نشأت عام 1910 (الأخوان بورليوك وكروتشينغ وخليبنيكوف وليفشتر وكامنسكي) فكانوا مناقضين في الأدب والفن لما تصفه الموسوعة الفلسفية بجوهر البيان الرجعي لمارينيتي (المعجم الموسوعي السوفيتي؛ الموسوعة الفلسفية؛ كتاب الفن الحديث. محمود بسيوني. دار المعارف، 1965). (م).

(6) التعبيريون: الحركة التعبيرية Expressionism — اتجاه في الفنون والأدب ظهر في بداية القرن العشرين (جماعة الفنانين الألمان الذين اجتمعوا عام 1905 حول صحيفة دي بروك — أي القنطرة) وجماعة (الفارس الأزرق) (1914) وانتشر بعد الحرب العالمية الأولى. التعبيرية كمفهوم جمالي ذاتية متطرفة. "علينا أن ننسى كل القوانين.. روحنا هي وحدها الانعكاس الحقيقي للعالم" (كوكوشا)؛ ولا يؤمن التعبيري إلاّ بالدافع الذي يخلقه هو نفسه بصرف النظر عن أي دافع آخر للحياة" (إيدشميد). والتعبيريون يعنون بالتعبير عن الصورة النفسية الداخلية وليس الخارجية. انتشرت التعبيرية في الأدب وفي فن النحت إلى جانب الفن التشكيلي وفي المسرح والموسيقا والسينما. ويستخدم اصطلاح "التعبيرية المجرّدة" اليوم للإشارة إلى الفن التجريدي [المراجع السابقة الواردة في (5)]. (م).

(7) الفن القوطي: من الفرنسية Gothique (بالإيطالية Gotico)، (من اسم قبيلة القوطيين الألمانية). مذهب فني انتشر بدرجة أساسية في فن العمارة، ظهر في القرن الثاني عشر الميلادي في فرنسا. وانتشر حوالي القرن السادس عشر الميلادي في أوروبا الغربية. حلّت القوطية محل الرومانسية وكانت تعبيراً عن إيديولوجيا انعكست فيها مسائل تشكّل القوميات والدول والمدن وما فيها من حياة عملية ومهن. أهم ما يميز عمارتها القناطر العالية المرتكزة على أعمدة. والفن القوطي في العمارة والتصوير والديكور جاء منسجماً مع الحركات الروحية الجديدة

وتوسع الاهتمام بالعالم الواقعي وبالطبيعة وبغنى المعاناة. (المعجم الموسوعي السوفيتي، معجم الكلمات الأجنبية في اللغة الروسية). (م).

(8)التكعيبيّة (Cubism): حركة فنية (في التصوير بالدرجة الأولى) نشأت في فرنسا عام 1908 على يد جورج براك وبابلو بيكاسو. والتسمية جاءت من المكعّب (Cube، الفرنسية Cubisme) فالمكعبات إضافة إلى المخاريط والاسطوانات كانت أهم عناصر التشكيل التكعيبي. اعتمدت النزعة التكعيبية في أساسها على آخر أعمال بول سيزان (1839–1906) ونظريته عن أولوية البناء الداخلي وتكوين الأشياء في الفن التي طوّرها ديران (1880–1954). وقد أكدت التكعيبية الناحية المعمارية – كرد فعل مضاد – للتأثيرات التلقائية للحركة الوحشية في التصوير. وتعد النزعة التكعيبية من أهم الابتكارات الفنيّة في القرن العشرين لتقديمها صورة أكثر وضوحاً عن النزعة الثورية – التي كانت قائمة ضد الواقعية التصويرية، وقد عكست رفضاً للآراء الاجتماعية وتصوير جمال العالم الواقعي (مراجع الهامش (5)) وقد تراوحت أعمال التكعيبيين بين لوحات تبحث عن عمق البنية وأعمال أخرى تحاول تفكيك البنية فتصل إلى عناصر غريبة عنها. (م).

(9) مارك شاجال Marc Chagall (1887–؟) فنان تشكيلي روسي عاش فترة في باريس التي وصلها عام 1910 وتعلم هناك التشكيلي التكعيبي، ثم بعد عودة إلى وطنه، سافر (حوالي عام 1941) إلى أمريكا حيث مارس الفن وقد رسم لوحات كثيرة تسمها الشاعرية الخيالية. اقتصر عالم شاجال الفني على القصص الخرافية لمدة ثلاثة عقود، فقد (صور القرية الروسية مع حيوانات لها رؤوس تطير بعيداً وشخصاً صغير الحجم يلعب بالكمان، وكل شيء في الصورة يرقص على الثلج وهو في حجم لا يزيد على حجم الدجاج) الفن الحديث. د. محمود البسيوني. مصر، دار المعارف، 1965، ص 126). (م).

(10) فاسيلي كاندينسكي Wassily Kandinsky (1866–1944). فنان تشكيلي روسي تبعاً للمرجع السابق (الفن الحديث) يعتبر كاندينسكي زعيماً للفن المجرّد. ظهر تأثيره سنة 1900 عندما كتب كتاباً عن العنصر الروحي في الفن وجهه لزملائه وتابعيه. وهو يُعدُّ مصوّراً تعبيرياً، وأعماله تجريدية. كان أول سفير للفن التجريدي يرحل إلى أمريكا. يقول كاندينسكي: "ولكن بين أشكال الفن هناك تشابه ظاهري من نوع آخر أوجدته الحاجة الأساسية، فحينما يتوافر نوع من التشابه في الاتجاه الداخلي في مجال روحي أو خلقي، وحينما تتوافر مُثُل عليا موحدة أو تتشابه الحالات المزاجية الداخلية بين عصر وآخر، فالنتائج المنطقية المترتبة على ذلك هي أن يُعاد إنعاش أشكال الفن الظاهرية التي استُخدمت في التعبير عن تلك المثل في العصر الأكثر تبكيراً. ويرتبط هذا إلى حد ما بولعنا وعاطفتنا وفهمنا للأعمال البدائية"ويقول أيضاً" ليس هناك إلزام في الفن لأن الفن دائماً حر" و"في الفن الحقيقي لا تسبق النظرية الممارسة ولكنها تتبعها" (مراجع الهامش (5)...] (م).

(11) Noh H. Still und weltan Schauung Jean. 1920.

(12) من المتعذّر في المخطوط تحديد فيما إذا كان هذا العرض مع الإحالة إلى أعمال تارابوكين ن. م –(المخطوط الذي احتُفظ به في قسم المحطوطات في أرشيف الأمن العام ك. ج. ب تحت رقم ف: 627، ك5، ي. خ3) – إضافة جديدة إلى النص، أم هو نسخة مُختصرة من المخطوط الأصلي.

(13) المجد العالمي: إنشاد كنسي خاص كان يؤدى في صلاة مساء الآحاد؛ وكذلك تروبار وكونداك أناشيد دينية تؤدّى في عيد بريوبراجينسكي (19/16 آب). (م).

(14) في الرموز القديمة والميثولوجيا. موسكو. 1930. I. ص818–831.

9

الأسطورة والعقيدة

"الأسطورة ليست عقيدة"

بعد تحديد تخوم الأسطورة عن الدين، بات من السهل علينا القيام بتحديدها عن العقيدة.

بالفعل، الأسطورة ليس هي الشخصية، إنما هي انعكاس الشخصية، هيئتها، شكلها وصورتها وارتسام حدودها. ألا تكون الأسطورة في هذه الحالة بمثابة العقيدة؟ فالعقيدة، إنما تقوم بالضبط بتثبيت المضمون الطاقي المعنوي للدين. وهي شكل ارتسام الهدف المزمع إنجازه والمنجز المعطيين في الدين. نقول ذلك ونحن نعي ضرورة أخذ منتهى الحيطة عند الخوض في مثل هذه المحاكمات الضبابية.

1. آ) الأسطورة ليست عقيدة، ليس فقط لأن **الأسطورة قائمة بذاتها**، الأسطورة الصرفة، **ليست على الإطلاق دينا**.

العقيدة تقتضي حداً أدنى ما من التجربة الدينية، في الوقت الذي توجد فيه الأسطورة خارج أي دين *(كأن تكون في العلم أو الفن، مثلاً)*.

ب) الأسطورة ليست عقيدة، لأن هذه الأخيرة تكون دوماً جنساً محدداً من **انعكاس** فوق التجربة الدينية، وربما فوق الأسطورة الدينية. الأسطورة كما بات

واضحاً لنا ليست بأي معنى انعكاساً ما. فهي دائماً ظهور مــا عفــوي، واقــع مباشر، تفاصيل حياة ملموسة. وهذا لا يعني بالطبع أن الأسطورة تكون بلا انعكاس. بيد أن الانعــكاس هنا ليــس أكثر مما هو قائم فــي أي شــيء يومي عادي. في جميع الأحوال لا يوجد هنا وظيفة انعكاســية معزولــة، ولا حــتى أي انعزال من شأنه ألاّ يكون قابلاً للانفصال عن الأســطورة ذاتها. إذن، ففي الأســطورة لا يجري الحــديث عن أي انعــكاس كان.

جـ) الأسطورة ليســت عقيدة، لأن العقيدة ليســت فقط أسطورة منعكسة، بل **ومُمَطلقة**[1]. العقيدة ممــكنة، دوماً، كــ **تقييم وقيمة** قبل كل شــيء. فهي عبارة عن **تأكيد الحقائق الأزليــة**، المناقضة لكل سيرورة ماديــة، أو زمانية[2]، أو تاريخية للظواهر. بخلاف ذلك، فالأســطورة تماماً **حقيقيــة وتاريخانية**. العقيدة عبارة عن مَطلقة حقائق الوجود الشــخصي التاريخية. أما الأسطورة فــ **تاريخ**، أو هي ببســاطة **تاريخ** هذا الوجود الشــخصي أو ذاك، خارج قيمته كوجود مطلق، أو حتى خارج كينونته.

2. هذا التحديد، يضيف تفصيلاً هاماً إلى الصيغة التي وصلنا إليها عــن الأسطورة كوجود شخصي. وبالضبط، فإن صيرورة الشــخصية الطاقيــة والظاهراتية، التي تحــدّثنا عنها من وقت قصــير، يمكن أن تصبــح الآن مفهومة كصيرورة **تاريخية**.

إذا كانت الصــيرورة والتغيير منــاقضين للفكــــرة، فــإن الفكــرة المؤرخنة مناقضـــة للفكرة الممطلقة، والتــاريخ مــناقض للعقيــدة.

العقيدة الدينية تحاول تأكــيد الوقائع التاريخية (بما يوازي محاولتها إثبـــات اللاتاريخي) **خارج الزمــان وخارج السيرورة**، محــاولةً نزعها من مجــــرى الصــيرورة التــاريخية، ووضعها في مواجــهة الســيرورة بكل ما فيها.

الأســطورة هي تمامــاً ذلك الذي يجــري، يتحرك، وهــي تتنــاول ليس أفكاراً، إنــما **أحــداثاً**، بل الأحــداث الخالصـــة، بمعـــنى تلــك الأحداث التي تولد، وتتطــور، وتمــوت، دون أن تنتقــل إلـــى الأبــــد. انطلاقاً من ذلك، هنــاك في التــاريخ، إذن، نســـبية رعــدم اســتقلالية معينة. فالتاريخ، دائماً، مرتبــط ويقتضي شــيئاً ما معنــوياً لا متحــرك، إذ إنه يجب أن يكون هناك فــي البداية شــيء مــا لكي **يصــير**، وهــذا

"الشيء" يجب ألا يخضع للتغيير في مجرى عملية التغيير كلها. فما هو الذي يتغير إذن، إذا كان هناك ما لا يتغير؟

وهكذا، فالتاريخ هو صيرورة الوجود الشخصي، والأسطورة هي تاريخ ولكن، يجب ألا ننسى بأننا حين نتحدث عن "وجود شخصي"، فإننا لا نعني على الإطلاق، أن كل ما في العالم هو شخصية فقط، كـ "الأرواحية العامة" التي لا يجوز على الإطلاق أن تفهم في الأسطورة، بمعنى أن كل ما في العالم له روح، وأنه ليس ثمة أشياء لا روح لها، وليس هناك موت.. الشخصية مطروحة من قبلنا فقط كوجهة نظر يُعالج الوجود ويُثّمن من خلالها. عِشبة التفريق، وعشبة الدمع ليستا شخصيتين، إنما هما تصور أسطوري يكون ممكناً فقط بحضور مقولة الشخصية. الأمر كذلك أيضاً، حين نحن نتحدث عن التاريخ، فإننا لا نقول، بتاتاً، بأن التاريخ يكون دائماً تاريخ شخصيات، ولا بأن الأسطورة دائماً هي فقط تاريخ، أو حكاية تاريخية. كل ما نود تأكيده هو أن الشيء يمكن أن يُنسبَ إلى حقل التاريخ ويصير تاريخياً فقط فيما لو قُيِّم **من وجهة نظر الشخصية وصيرورة هذه الشخصية**، وإن الأسطوري من **حيث المبدأ** تاريخي، يُقدّم من وجهة نظر التاريخ، وهو تاريخي **في الإمكانية**.

السرخس المزهر يجدر البحث عنه، فقط، على أعتاب عيد إيفانوف.[3] فبعونه يمكن العثور على الكنوز، ويمكن فتح الأبواب الحديدية المقفلة.. هذا الاعتقاد بالسرخس ليس تاريخاً بذاته على الإطلاق، والسرخس بدوره ليس شخصية، بتاتاً، ولا هو صيرورة الشخصية.

جرّبوا أن تنحّوا جانباً من ذلك الاعتقاد عنصر التاريخ من حيث المبدأ. سيعني ذلك أن سرخسكم سيكفّ عن أن يكون قادراً على فعل شيء، سيغدو خارج الناس، وخارج التأثير فيهم، سيصير معادلاً لأي شيء عادي، لأي حجر، ملقي على الطريق مع غيره من الفضلات.

أزيحوا من ذلك الاعتقاد بالسرخس عنصر الشخصية (كما نحن نفهم الشخصية)، فسيعني ذلك، أن السرخس سيكفّ عن أن يكون شيئاً خاصاً، سيصير مجرد شيء لا تُعنى به أية شخصية.

النهضة البورجوازية الصغيرة والتنويرية تعجّ عادة بوجهات نظر وضعية و"تجريبية" في مسائل "الفيزيولوجيا" البشرية و"البيولوجيا" وصولاً إلى عمليات

حيوية لا أثر فيها للتاريخ. تفحصوا التاريخانية الكاملة والعميقة التي تسم مناقشات "برولوغ"[4] (9 نوفمبر –ت 2)، مقارنة بتلك "العلمية" العديمة الموهبة:

"الحق، تقام على الموتى في اليوم الثالث والتاسع، كما في الرابع عشر، أناشيد وصلوات الاسترحام، على الموتى وعلى الفقراء إلى الرحمة. في الثالث نصلّي، ففي الثالث يتبدل شكل الميت، وفي التاسع نصلّي، ففي التاسع يتحزب بدنه كله ويبقى قلبه وحده، وفي الرابع عشر نصلي، ففي الرابع عشر يموت القلب. والحق، أن الحمل هكذا أيضاً يكون: في الثالث يخفق القلب نابضاً، وفي التاسع ينشأ الجنين، وفي الرابع عشر يتم تشكل المخلوق. الآباء الإلهيون الذين يقيمون الصلوات على الأموات في ذكرى الأموات، يمنحونهم بدعواتهم واسترحامهم راحة عظيمة ونفعاً، والكنائس تأمرنا بأن نتلقى من الأئمة القديسين الأنبياء تلك الصلوات والدعوات". هكذا هو التاريخ في الأسطورة.

3. على الرغم من عدم التطابق الحاد بين الأسطورة والعقيدة قائمة بذاتها، يجب ألا يغيب عن أذهاننا أن من الصعب علينا. للغاية، أن نرسم في التاريخ الواقعي حداً فاصلاً **عملياً** بين الأسطورة والعقيدة.

بغية الوصول بهذه المسألة إلى الوضوح الكامل، لا بد من الاستعانة ببعض الأمثلة التي تجعل من الممكن وضع صيغة دقيقة لاختلاف الأسطورة عن العقيدة. سبق أن قلنا:

1) إن للعقيدة دائماً تابعية دينية (فالدين وحده يمطلق الاشياء)؛ 2) إن العقيدة دائماً انعكاسية، وليست مجرد رؤيا عفوية (مع العلم أنها ليست فقط انعكاساً، وإلاّ لما كان نشوء العقيدة يختلف بشيء عن علم اللاهوت العقائدي)؛ 3) إن العقيدة دائماً تكون بمثابة مَطْلَقَة للتاريخي والشخصي.

كيف لنا، إذن، أن نضمّن في صيغة واحدة هذه الفرادة الخاصة في البنية الجوهرية للعقيدة؟ العقيدة، كما نرى، ليست مجرد مَطْلَقة محققة في وسط الرؤيا الدينية والحياة. ولكن أية مَطْلَقة إذن من شأنها أن تكون، إذا كان الدين بذاته يُمطلق التاريخ والشخصية بصورة ختامية نهائية؟ بالطبع، هي ليست مجرد مَطْلَقة دينية، وإلا لكان تعريف العقيدة بأنها مَطْلَقة الدين، معادلاً لتعريفها بدين ديني. الدين يكشف حقيقةً مطلقةً أخرى، كانبعاث المسيح، مثلاً. هذه واقعة تاريخ آخر مفهوم بصورة خاصة، وواقعة شخصية متجسدة بصورة خاصة، وهي إضافة إلى ذلك كله، حقيقة إضافية **مطلقة**، حقيقة لا يمكن أن توضع موضع الشك.

ولكن، ما هي **عقيدة** الانبعاث هذه، وأين مَطْلَقتها العقائدية؟

العقيدة، كما أسلفنا، هي دائماً انعكاس، ولكنها ليست انعكاساً صافياً، إنما هي انعكاس متحد مع مبادئ الإيمان المطلقة.

العقيدة، تكون، إذن، **مَطْلقة عاكسة**. بكلمات أخرى، العقيدة تكون **منظومة الذهن النظري**، المطروحة من قبل التجربة الدينية ووحي ،الإيمان. انبعاث المسيح هو بحد ذاته واقعة إيمان أخرى، وهي بغض النظر عن طبيعتها الملهمة المطلقية الخالصة **لا تكون بحال من الأحوال عقيدة بذاتها**. إنما تكون بالضبط **أسطورة**، مجرد أسطورة دينية. العقيدة تبدأ مع إظهار الأسطورة لضرورتها **الذهنية**، **وحتميتها الجدلية**، وجبريتها المنطقية، وقوتها.

في الواقع، تصنيف الأسطورة الكلي من شأنه أن يضعها في وسط العبادة العقائدية بل وأكثر من ذلك، في وسط الفلسفة الدينية. وعلى أية حال يكون **منطلق** المنظومة إثبات مطلق لأسطورتها في الفكرة، وإن لم يتعد ذلك شكل **عملية** تناولها كضرورة منطقية. هذا المنطق إنما يُفترض في العقيدة.

لكي تتحول الأسطورة إلى عقيدة، يجب على الأقل، تحقيق المقتضى الأول لكل موقف فكري، يجب **فصل** الأسطورة **وتحديدها** عن أية أسطورة أخرى، تتحدث عن الموضوع ذاته، **وتأكيدها** (وإن تكن غير مستقلة بعد في بنيتها الداخلية). تأكيدها، كأسطورة وحيدة ضرورية وحقيقية.

العقيدة هي تأكيد **واعٍ** للأسطورة، المتكشّفة في تجربة دينية **معينة** مع التمييز الواعي لهذه الأسطورة وتلك التجربة الدينية عن أية أسطورة أو تجربة دينية أخرى.

الحكاية عن نزول الروح القدس على المسيح على هيئة حمامة، أو على الرسل على هيئة ألسنة نار ليست عقيدة، إنما هي مجرد أسطورة دينية.

توجه المسيح إلى الرب وتأكيده على أنه هو ابن الرب ليس عقيدة، إنما أسطورة دينية. والمسيحيون الأوائل الذين عُبّر عن حيواتهم في أعمال الرسل لم يعيشوا عقائد، إنما أساطير. بيد أن الوقت كان قد حان لمواجهة اللاهوت والعبادة الوثنيين بالتعاليم المسيحية عن الثالوث المقدس. وهكذا، فبمجرد أن وضعت تجربة الإله الثالوثي نفسها، **واعية**، في مواجهة التعاليم الوثنية ومجامع الآلهة والإنبعاثية، مؤكدة بذلك ذاتها كضرورة **ذهنية** وكمطلق (فقد كانت المَطْلقة التجريبية سائدة قبل ذلك) بمجرد ذلك تحولت الأسطورة المذكورة إلى عقيدة.

بهذه الصورة تغدو العقيدة أوّل مبادئ الاستيعاب العقلي للأسطورة. ذلك في الوقت الذي تكون فيه الأسطورة قائمة بذاتها غير انعكاسية على الإطلاق وتكون تجريبية مباشرة.

العقيدة لا تحتاج إلى نظام نهائي كلي للتحديد العقلي. فمن شأن مثل هذا الأمر أن يحوّل العقيدة من واقعة إيمان مُدرك إلى مجرد أداة إدراك بيد اللاهوت العقائدي. مؤسسو العقائد في العادة لا يملكون الكثير من الإمكانات المنطقية.

القديس أفاناسي العظيم على الرغم من دقة عقله وعمقه نجده في بعض تأكيداته في مواجهة الأريانية[5] قريباً من السافيلية[6]، أما القديس فاسيلي العظيم فنجده قريباً من التثليث[7]، وبصرف النظر عن ذلك فهما يعدان بمثابة سلطتين في الوعي العقائدي. ذلك لأنهما أقرّا عن وعي بوحدة الثالوث بما يناقض تعليم مسيحي *آخر*، بل وغير مسيحي تماماً.

كما يمكن لهما أن يقعا في خطأ جدلي و**منطقي**، أي كان يمكن لهما أن يخطئا في **التصنيف المنطقي** لمعطيات التجربة الدينية، بيد أنهما لم يخطئا في وضع مبدأ الضرورة ذاته، بالاعتراف بثالوث آخر كونستانتينوبولسكي كثالوث ضروري عقلانياً وضروري جدلياً.

اللاهوت العقائدي يختلف عن تأسيس العقيدة بأنه يصنّف الضرورة الذهنية المتكشفة يوماً في عقيدته.

وهكذا، فبما أن تصنيف الأسطورة منطقياً، من وجهة نظر دينية بحتة، ليس مسألة من الدرجة الأولى في الأهمية، ولا حتى مسألة إلزامية، فإن اللاهوت يظهر، بالطبع، بالنتيجة، ويتطلب درجة أقل بكثير من الإبداع الديني، مما يتطلبه تأسيس العقيدة، وأقل بما لا يوصف مما يتطلبه قيام الأسطورة المتوضعة في أساس تلك العقيدة.

سأبيّن من خلال الأمثلة كيف أن الميثولوجيا، متحدة مع الجدل، تتحول إلى عقيدة، بل إلى لاهوت عقائدي. وأنا لا أتبع في ذلك، طبعاً، وجهات النظر البرجوازية الصغيرة التنويرية والليبرالية – الإنسانوية التي تقتصر رؤيتها للأساطير والعقائد على الديانات القديمة فحسب. أما من وجهة نظري الخاصة فإن الميثولوجيا والعقائدية موجودة وجود البشر، وما يسمّى بالإلحاد والوضعية مليآن بهذه وتلك ليس أقل من أي دين، وهما يطرحان نفسيهما كدين لا كشيء آخر.

4. أتناول مسألة "مثيرة للجدل" عن العلاقة المتبادلة بين **الإيمان والمعرفة**.
آ) أنا أوكد أن تناول هذه المسألة ممكن من زوايا: 1- جدلية، 2- ميثولوجية، 3- عقائدية، ولو أن "المتجادلين". تبنوا وجهات النظر الثلاث تلك معاً لما أعاقهم ذلك في شيء.

من وجهة نظر جدلية خالصة، **لا يمكن أن يكون هناك أي خلاف على الإطلاق حول تفضيل أي من هذين الوسطين (الإيمان والمعرفة) على الآخر**. فمن وجهة نظر جدلية، إذا كانت جدلية عن حق، لا يمكن على الإطلاق التصريح بمثل هذه العقيدة التنويرية التي تقول، مثلاً، بأن **المعرفة تهدم الإيمان**. راجيا الانتباه إلى الجدل التالي:

1.الإيمان، هو إيمان **بشيء ما**، أم بلا شيء؟ بالطبع، هو إيمان بشيء ما، فلو لم يكن لدى الإيمان موضوعاً محدداً، لما كان إيماناً. وهكذا، فإن المؤمن يؤمن بشيء ما. ولكن، أهو يؤمن بشيء ما **محدَّد** أم بشيء ما **غير محدَّد**؟ لنفترض أنه يؤمن بشيء ما غير محدد (كما يحب غير المؤمنين قذف المؤمنين، وكما يؤكد المؤمنون أنفسهم عن بساطة). إذا كان موضوع الإيمان غير محدَّد، فهو، إذن، لا يختلف بشيء عن أي شيء آخر، وقبل كل شيء عن **موضوع اللا إيمان**، أي عن ذلك الموضوع الذي لا يؤمنون به. فهل ذلك ممكن، وهل يمكن تسمية مثل هذا الإيمان بالإيمان؟ الجواب، كما هو واضح سيكون بالرفض. إذن، فإما أن الإيمان يميّز موضوعه بوضوح عن أي موضوع آخر، وعندئذٍ يكون الموضوع محدداً بدقة، وبالتالي يكون الإيمان ذاته محدداً، أو أن الإيمان لا يميز موضوعه عن أي موضوع آخر، وعلى وجه الخصوص عن الموضوع المناقض له، وبالتالي لا يكون له موضوع واضح، أي يكون هو إيماناً بلا شيء، بمعنى، يكون لا إيمان.

ولكن ماذا يعني تحديد الموضوع، الذي من الواضح أنه يتميز عن أي موضوع آخر؟ هذا يعني أن تكون للموضوع المحدد سمات محددة تميزه بدقة عن أي موضوع آخر. ولكن أخذ سمات الموضوع الجوهريّ الواضحة ألاّ يعني معرفة الموضوع نفسه؟ بالطبع، نعم. نحن نستطيع القول إننا **نعرف** الشيء حين تكون لدينا السمات التي يمكننا بواسطتها تمييزه عن غيره من الأشياء حالاً، وبالتالي نستطيع العثور عليه وسط زحام من الأشياء.

وهكذا، **فالإيمان بجوهره معرفةٌ حقيقيةٌ، وبالتالي وسطا الإيمان والمعرفة ليس فقط، لا يقبلان الانفصال، بل ولا حتى التمايز**.

ربما يقول قائل: ولكن ذلك الموضوع الذي تؤمنون به، غير موجـــود، ولا يتعدى أن يكون وهماً من الأوهام. من يقول ذلك يكون قد عرّى بنفسه عجـــزه عن التفكير جدلياً. ونقول هنا بالضبط:

أولاً، ما قيل لا يعني أن الإيمان ليس هو معرفة بالنســبة **لإدراك المؤمــن نفسه**. ففي كل الحالات الوعي المؤمن محق تماماً **من وجهة نظره الخاصـــة**، فهو لا يُعدّ موضوع إيمانه الخاص وهمياً، إنما هو بالنسبة له موضوع واقعـي، وهو يعتبر، ويكون في ذلك مصيباً تماماً (من وجهة نظر منطقية وجدليـــة) أن من الضروري له معرفة ما يؤمن به، ليكون بمقدوره الإيمان به.

"الإيمان هو الوثوق بما نرجوه وتصديق ما لا نراه" (العبرانيين،1:11)

"بالإيمان ندرك أن الله خلق الكون بكلمة منه، فصدر **ما نراه** مما لا نـــراه" (العبرانيين 3:11).

وهكذا فإن الحديث يمكن أن يدور ليس عن غياب الجدل لدى المؤمن، إنمـا عن كون موضوع إيمانه موضوعاً آخر، مغايراً لما هو عند الملحد. وهـــذا لا يعني، على الإطلاق، أن الملحد **دحض** إيمان المؤمن، إنما ما يعنيه ببساطة هـو أنه أنكر موضوع إيمانه، أي **ليس المنطق (وبالتالي ليـس العلـم كمـا بـات واضحاً) ما جعله يرفض الإيمان، إنما هو شيء ما آخر**.

ثانياً، لا بد من النظر إلى الأسس التي يعتمد الملحد بناءً عليها موضوعـات أخرى، غير تلك التي يعتمدها المؤمن. من الواضح للعيان أن الأسس تلك تكون للإيمان أو تكون للمعرفة. إذا كان الإيمان الخاص الأصيل جعل الملحد ينفـــي الموضوعات الدينية، فهذا يعني أنه، أولاً، مؤمن أيضاً، لكنه مؤمن بدين آخـر، وهذا يعني، ثانياً، أن نفيه للموضوعات الدينية (بـــالمعنى الأول) لا يحمـل أي طابع منطقي، أي عقلاني؛ ويعني، ثالثاً، أن هذا الإيمان اللاديني ونقـد الديـن يتحول في ظروف الربط القسري الواعي لنفي الدين مـع ضـرورة الإيمـان (المعيشة في اللاوعي) بموضوعات خاصة يتحوّل إلى انفعال لا طبيعي، ونـداء شبه حيواني. بيد أن الملحد سيقول، طبعاً، إن الذي قادة إلى نفي موضوعـــات الإيمان الديني ليس إيمانه الخاص، إنما **المعرفة** الموضوعية. وهنا سننتقل إلـى الأطروحة الجدلية البحتة الثانية في بحثنا.

2. المعرفة، هل هي معرفة **شيء ما**؟ بالطبع، نعـم، فالمعرفـة التـي لا تعرف شيئاً، هي ليست معرفة. المعرفة هي معرفة المُعرَّف. ولكن، هل يتمـيز المعرَّف عن عارفه أم لا؟ إذا كان العارف لا يُميِّز موضوع معرفته عن نفسـه،

فمن الواضح أنه لا يملك أي موضوع محدد مقابل ذاته. إذن، **فالمعرَّف** مختلف عن العارف ومتميز عنه. ولكن، بأية صورة، **وكيف** هو بالضبط يتميز عن العارف؟ لنفترض أنه يتميز، فقط، **بوسائل** التعريف، أي أن المعرَّف يتميز عن العارف، فقط، بتلك الوسائل التي يفترضها العارف، أي بوسائل منطقية وذهنية صرفة. هذا يعني، أن العارف سيدور طوال الوقت داخل ذاته، وسيتعامل مع المعرَّف ليس تعامله مع شيء واقعي، إنما تعامله مع أفكاره ومفاهيمه الخاصة.

من الواضح، أن معرفة كهذه، ليست هي التي يعنيها حديثنا الذي يدور عن المعرفة.

إذن، فالمعرَّف يجب أن يتميز عن العارف ليس فقط بمؤشرات منطقية، بل **وسمات أخرى غير منطقية**. السمات المميِّزة للمعرَّف عن العارف، يجب أن تفصح ليس فقط عن تضادهما المنطقي والذهني، بل وعن تضادهما خارجمنطقياً حين يتواجهان، ويوضعان الواحد قبالة الآخر. ولكن، ما الذي تعنيه بوضع الأشياء خارجمنطقياً؟ ما الذي يحصل حين نحن نؤكد الشيء من دون إيلاء اهتمام إلى مؤكداته وخواصه الدلالية والمنطقية؟ **ذلك يعني أننا نستعين بوسائل الإيمان. وبمعنى آخر، المعرفة خارج جوهرها هي إيمان حقيقي، وبالتالي وسطا المعرفة والإيمان ليس فقط لا ينفصلان، بل ولا يتمايزان حتى.**

وهكذا إذن، فالملحد، أولاً، ينفي موضوع الإيمان **ليس على أساس المعرفة**، إنما هو يمارس خداعاً علينا حين يتحدث عن أن **المعرفة** هي تماماً ما جعله ينفي الإيمان؛ وهو، ثانياً، يؤسس موضوعاته الخاصة ليس على المعرفة فحسب (إذ إن المعرفة الصرفة من شأنها أن تمده فقط بموضوعات منطقية نظرية محضة، وليس بموضوعات مادية)؛ وهو، ثالثاً، بامتلاكه لإيمانه الخاص يخادع، عملياً، الآخرين بأقواله (ويخادع نفسه، غالباً، أيضاً بيد أن الأمر حينئذٍ لا يقتصر على الأقوال)، بادعائه أن لا إيمان لديه، مُقدِّماً في الجوهر مادة خام عن شخصية انفعالية تنفذ هجوماً أعمى على جوهرها الذاتي.

بالتالي، فالإيمان من وجهة نظر **جدلية خالصة** ليس، فقط، غير ممكن بلا معرفة، بل وهو معرفة حقيقية، والمعرفة كذلك ليس، فقط، هي غير ممكنة بلا إيمان، بل وهي إيمان حقيقي. فلا يمكنك أن تؤمن إلاّ حين أنت **تعرف** بماذا عليك أن تؤمن، ولا يمكنك أن تعرف إلاّ إذا كنت تؤمن بوجود موضوع معرفتك فعلاً. **بيد أنه خلافاً لأي منطق جدلي، ولأي منطق عموماً، تقوم في العالم حركات هائلة مستندة إما على الإيمان وحده، أو على المعرفة وحدها.**

فمهما حاولتم إقناع أحد ما بجدليتكم ترون من يقول لكم إن الإيمان أساس كل شيء، أما المعرفة فهراء، ترهات، أو شيء آخر من هذا القبيل... أو من يقول لكم إن المعرفة أساس كل شيء، أما الإيمان فوهم، بدعة، خدعة، كذب...

كما هو واضح ليس المنطق ما جعل كلاً من أولئك يؤكد وجهة نظره المتطرفة. أما أنا، فأؤكد أن **المقتضى الأسطوري والإيحاء الديني هما تماماً ما جعل كلاً من الطرفين يقع في تطرفه.**

في العادة، يفكرون بأن هذا الأمر يخص فقط الإيمان الديني، لكن هذا هراء. فهناك ميثولوجيا خاصة تتوضع في أساس الإلحاد أيضاً، إذ سبق وبرهنت جدلياً أنْ ليس المعرفة على الإطلاق، إنما الإيمان هو ما يجعل الملحد يُحاكِمُ جدلياً. وما أن يدرك كل من الإيمانين تجربته الخاصة بكل ما فيها من اختلافات عن التجربة المضادة حتى نحصل على إدراك عقائدي، وبالتالي وحي عقائدي. الإلحاد – عقيدة وليس علماً. الإلحاد نوع من الوحي العقائدي، وهو موضوع لتاريخ الدين.

يجب عليك **الإيمان** بالمعرفة، **الأمل** بالمعرفة، **حب** المعرفة، وليس فقط **معرفة** المعرفة، حتى تصبح ملحداً حقيقياً، كما عليك **الإيمان** بالإيمان، **والأمل** بالإيمان، **وحب** الإيمان، وليس فقط **معرفة** الإيمان حتى تصبح مؤمناً حقيقياً.

أسطورة المعرفة، وأسطورة الإيمان، المعرفة كعقيدة، والإيمان كعقيدة – ها هنا الواقع البشري الحقيقي لا العلمي المكتبي.

ب) من المغري النظر إلى عملية مَطْلَقَة الأساطير كواقعة تاريخية واجتماعية. هنا بالضبط يمكنني أن أقدم إيضاحين اثنين – الأول منهما يتعلق بالإيمان بلا معرفة، أما ثانيهما فيتعلق بالمعرفة بلا إيمان – إلامَ ينتمي هذان المعتقدان الكاذبانِ (من وجهة نظري) وأي وسط اجتماعي أنجبهما؟ أو لنقل – موضوعياً – إلامَ تنتمي هاتان الميثولوجيتان، هاتان العقيدتان ومن أي وسط جاءتا؟

لا بد، أولاً، من التأكيد بصورة قطعية **بأن الاعتقاد بالإيمان بلا معرفة لا علاقة له على الإطلاق بالمسيحية التقليدية، أو بالقرون الوسطى على وجه التحديد.** بل ويمكن تأكيد ما هو أكثر من ذلك بكثير، فهذا الاعتقاد لا يشكل خاصية لأي دين حي.

من تعمّق قليلاً في تاريخ الدين والفلسفة الإغريقيين، يعرف جيداً أن الأفلاطونية، مثلاً، عبارة عن دمج للصوفية مع جدلية حيّة ودقيقة للغاية، وليس

إلاّ الحمقى والتنويريون القاصرون الذين لم يقرأوا أفلاطون وفلوطين يوماً يرون هنا مجرد أحاسيس "أفلاطونية" تخلو من أي أساس موضوعي، ولا تختص بأي منطق كان.

يجب هنا، بخاصة، النضال ضد الخداع الطويل الأمد والتشويه الذي طال المسيحية والقرون الوسطى من قبل المفكرين الليبراليين – الإنسانيين. فجدل القرون الوسطى هائل بعمقه، واتساعه، ودقته، وطاقته إنه ذلك الجدل الذي تضاءل فيخته وشيللينغ وهيجل أمامه، ذلك الجدل الذي وصف مرّة وإلى الأبد بالميتافيزيقا العقيمة، بـ"الظلام الصوفي" بـ"العتم" وبـ"الجهل".

عماء الإيمان العقلاني الجديد لا يرى أن الكتب المقدسة وأعمال جميع آباء الكنيسة اللاهوتية هي، أيضاً، مليئة بالتعاليم عن الضوء والعقل والإدراك وعن التنوير والكلمة والفكرة...الخ.. *وسأحجم عن ذكر نصوص منها هنا*[8] وهكذا فالمسيحية القروسطية ليست فقط لا تنفي المعرفة، بل وهي تطابقها كلياً مع الإيمان. لذلك، فإن أولئك التنويريين والملحدين غير محقين، على الإطلاق، في قولهم إن القروسطية تنفي المعرفة. فهي تنفي المعرفة الكاذبة، لا المعرفة عموماً. والزمن الحديث يختلف عن الزمن القروسطي ليس بكونه يضع المعرفة في المقام الأول مكان الإيمان، إنما باختلاف موضوعات معرفته وإيمانه عن موضوعات معرفة وإيمان القروسطيين.

إن لم تكن القروسطية حُضناً لمثل تلك المذاهب الشكلانيمنطقية. فمن أين عساها تكون قد جاءت؟ وأي وسط اجتماعي أنجب مثل تلك الميثولوجيا العاطفية؟ أنا أفكر بأنها وليدة الوسط الاجتماعي ذاته المولّد للميثولوجيا المضادة، ولعقيدتها عن المعرفة بلا إيمان.

لنطرح على أنفسنا التساؤل التالي: بم على وجه التحديد، تختلف الروح الأوروبية الحديثة عن القروسطية، وبمَ يتجلى جوهر غيظها غير العادي من القرون الوسطى؟ يبدو أنني لن أضيف جديداً حين أقول إن **القروسطية مؤسسة على أوليّات واقع عصية على المعرفة التجريبية، أما الزمن الحديث فيحوّل ذلك الواقع إلى أفكار ذاتية**. ومن هنا تأتي عقلانية، وذاتية، وفردية الزمن الحديث كلها. الثقافة الأوروبية الحديثة لا تقضي على هذه القيم، إنما تقوم بتحويلها إلى حيازات ذاتية. إنها تخلّص الموضوعات من معقوليتها، من شخصيتها، من حياتها المستقلة، محوّلة العالم الخارجي إلى ميكانيزم، ومحوّلة الله إلى مفهوم مجرد. لذلك فإن الفردية التي بلغت أوجها فيما يُسمّى بالرومانطيقية[9]، والميكانيزمية[10] تقتضي إحداهما الأخرى جدلياً.

هذه الحقبة تدفع إلى الواجهة بالمقدرات الذاتية المتباينة أو بالذات كلها، موتّرة ذلك كله إلى حدود مناقضة للطبيعة، ، كل ما عدا ذلك يستحيل إلى مخلوق عجيب، إلى ظلام أعمى، إلى عالم ميكانيكي أسود خال من المعنى، مائع أشد ما تكون الميوعة، عالم من معرفة الطبيعة النيوتونية[11]. من هنا بالذات جاءت شعارات كالمعرفة بلا إيمان وميثولوجيتها وعقيدتها، وقدرة المعرفة على كل شيء، والاتكال الدائم على العلم وعلى التنوير العلمي، ومن هنا أيضاً هذه الدوغما العمياء "القوة في المعرفة".

أستطيع التأكيد أنه كما اقتصر التفكير في زمن ما بعد القرون الوسطى على النزعة الليبرالية والنزعة الإنسانية، وكما أن حياة تلك القرون، من الناحية الاجتماعية والاقتصادية أسست على فردية انعزالية تجسّدت **بالرأسمالية** وعلى عقلانية تجسّدت **بثقافة آلية**، فإن **الأسطورة عن القدرة الكلية للمعرفة هي أسطورة برجوازية محضة.**

ذلك هو وسط التفكير الليبرالي، وهو مبدأ رأسمالي وبرجوازي صغير محض. فعبثاً تَمَثَّل جماعة الإيديولوجيا البروليتارية نظام الإلحاد والاعتقاد بأولوية المعرفة. فالإلحاد، كان مولود البرجوازية الأصيل، البرجوازية التي تخلت عن الله، وأدارت ظهرها للكنيسة. إذن، فليس في الإلحاد ما هو بروليتاري خاص.

فيما لو انبرى أحدهم يقول إن المنشأ البرجوازي لهذه القيمة الاجتماعية أو تلك لا يمنع بحد ذاته الوعي البروليتاري من أن يتمثلها، فإن من شأن مثل هذا الرد أن يشير إلى وجود قيم اجتماعية لا طبقية من وجهة نظر بروليتارية. وهنا نكون أمام أمر من اثنين: إما أن الإلحاد والأسطورة عن أسبقية المعرفة برجوازية المنشأ، وبالتالي فإن البروليتاري لا يمكن أن يكون ملحداً؛ أو أن البروليتاري يستطيع، بل وعليه أن يكون ملحداً، وبالتالي فإن العقيدة البروليتارية لا تختلف بشيء عن العقيدة الرأسمالية في صلب المسألة الجوهرية في العقيدة كلها؛ إضافة إلى ذلك، هذا يعني وجود قيم لا طبقية بالنسبة للبروليتاري، أي أن الماركسية تغدو في هذه الحالة، من وجهة نظره، نظرية كاذبة.

يجب تناول أسطورة الإيمان بلا معرفة من زاوية المعالجة الاجتماعية. فهي نتاج ذلك الوسط الفردي نفسه، حيث الذات أو بعض خواصها منفردة تُفترَض وتُمَطْلَق بدلاً عن الوجود الحي الكلي.

كان هناك قبلاً ظهورٌ ما للمطلق في الجسدي والمادي كحالة موضوعية، لها مبدؤها الداخلي الخاص الموحي – **العبادة**. أما أوروبا البرجوازية، في هيئة البروتستانتية فكان أول ما قامت به أنها سحبت من العبادة جوهرها الداخلي، وتركتها وليدة ذوات منفردة. وما يتبقى في العبادة بعد ذلك يتحول، طبعاً، إلى ميكانيزم، وإلى هيكل عقلاني، إلى آلة، إلى بروليتاري بلا أرض وبلا حقوق، إلى خيدع فضاء ما بين النجوم.

الإنسان الأوروبي، آخذاً روح الأشياء مَضمِّناً إياها في ذاته، راح يحطم الروح ويقطّعها، متحولاً من تطرف إلى آخر. فأوروبا الرأسمالية نفسها في القرون بين السادس والتاسع عشر، في مراحل مختلفة من وجودها أنجبت الإيمانية (FIDEISME) اللامنطقية مع "أمزجتها" العقيمة، والإلحاد العقلاني مع فراغه الداخلي وعاهاته الروحية البرجوازية الصغيرة. كلا الميثولوجيتين فاسدة طبعاً، ومع ذلك كلاهما تطورت إلى مستوى العقيدة، بل إلى مستوى اللاهوت العقائدي.

من خلال ما عرضنا من مثال بات جلياً للعيان كيف هي الأسطورة تكون، وكيف هي العقائد تكون، وكيف أن الأسطورة قائمة بذاتها لا تكون عقيدة.

وطالما أن الحديث يدور عن مذهب المادية كمنظومة، فلا يصح أن يقتصر الحديث على الميثولوجيا. فالذي بين يدينا هنا هو، بالضبط، لاهوت عقائدي.

5. أضيف إلى ما سبق ملاحظة أخرى من شأنها أن تجيب عن السؤال الذي يطرح نفسه هنا.

أ) كنا قد أكّدنا فيما سبق أن المعرفة، منطقياً، تقتضي التضاد الخارجمنطقي بين العارف والمعرَّف. من السهل أن نلاحظ أن هذا لا يعني شيئاً آخر سوى مسلّمة **الإحساس** (أو الإدراك الحسي). بمعنى آخر، سبق أن رأينا كيف أن الشيء المعرَّف، منطقياً، يجب أن يكون في تضاد ليس فقط مع الذات العارفة، إنما ويجب أن يكون مختلفاً عنها واقعياً، جسدياً **ومادياً**.

يمكن للماديين[12] أن يقولوا: انظروا، أنتم لم تثبتوا ضرورة **الإيمان** الجدلية، مطلقاً، فما أثبتموه هو ضرورة **الإحساس** الواقعي بالأشياء (الإدراك الحسي) لا أكثر، وما نؤكده نحن هو، بالضبط، أن معرفة الأشياء لا تكون من دون الإحساس بها. هذا الخلط، هو بالذات ما أريد إيضاحه بغية إكساب أطروحتي عن ميثولوجية المادية وعقائديتها وضوحاً كلياً.

قبل أي شيء أقول: ما سبق أن سقته من جدل لا يقول شيئاً عن الإدراك **الحسي**. فبالضرورة الجدلية نستنتج فقط، التضاد الماهوي – الشيئي بين الذات والموضوع. أما عن طابع الموضوع نفسه أو الشيء ذاته في المعالجة الجدلية المطروحة فلا يدور الكلام. فلم يأت الحديث بتاتاً، على مسألة أن يكون الشيء حسياً أم فوق حسي.

بهذه الصورة، يكون الشعور الحسي هنا ممكناً فقط كضرب من الشعور والإدراك الحسي عموماً، أما جدلياً فالإدراك ما فوق الحسي ممكن أيضاً.

ب) إنما تؤسس المادية بالضبط على ما فوق الحسي، وفوق ذلك على البداهة الذهنية الصرفة. وبالتالين يُظهر ما عرضته من براهين بهذا الخصوص بوضوح الطبيعة الميثوعقائدية للمادية.

وبالفعل، ما هي المادية؟ فكما تدل الكلمة نفسها لا بد أن تلعب **المادة** دوراً ما خاصاً هنا. فأي دور عساه يكون؟ على المادة أن تتوضع في أساس كل وجود وأي وجود، وأنت تنتهي إليها العلل كلها، وعلل الحياة الأولى والعالم. حسناً، إذن، فما هي **المادة**؟ أهي الأشياء المادية نفسها؟ بالطبع، ليست هي نفسها. فكما أن الخزانة الخشبية ليست هي الخشب، وكما أن الكتاب المطبوع ليس هو الورق، فإن الشيء المادي ليس هو مادة الشيء. إذن، فهل تكون المادة **هي الأشياء جميعها مأخوذة معاً**؟ ولكن: أولاً، نحن لا نعرف هذه الأشياء جميعها، المأخوذة معاً، ف أنى لنا من غير أن نعرف كميتها ونوعيتها أن نحدد المادة، فلو فعلنا لكان تحديدنا مبنياً على علامات غير واضحة؛ وثانياً، إضافة إلى ما سبق، إذا كان الشيء المادي بمفرده ليس هو مادته، **فإن الأشياء جميعها مأخوذة معاً** (حتى لو تمكنا من تصور هذا المجموع) لن تكون هي المادة. إذا لم تكن الريشة الفولاذية ليس هي الفولاذ، فلو أخذنا ريشات العالم كلها، كل ما وجد منها، وما هو موجود وما سيوجد، فسنحصل على كتلة من المؤشرات المتضادة، لن تفيد في تعريف المادة بشيء؛ وثالثاً، المادة ليست هي أيضاً تلك الأشياء التي يتكوّن منها **العالم الخارجي**، وإلاّ لكان ذلك تحديداً لمجهول من خلال مجهول آخر. فما هو العالم الخارجي؟ أنا أرى أمامي شجرة. فهل هي العالم أم لا؟ من الواضح أنها شجرة وليست العالم (مع افتراض أنها جزء من العالم). أنا أرى القمر. فهل ما أراه العالم أم لا؟ إن ما أراه قمراً وليس العالم، أي أن ما أراه يشكّل في أقصى حالاته جزءاً من العالم وليس هو العالم. أنا أرى، كذلك، الشمس، والجبال،

والأنهار، والناس، والحيوانات.. الخ.. فأين هو ذلك العالم، وكيف علـيّ بالضبط أن أتصور العالم؟

الأشياء منفردة ليست هي العالم، فأين، إذن، هو العالم **المعني**؟ يمتد أمامي كَمٌّ يعجز النظر عن الإحاطة به من **أجزاء** العالم، فأين **العالم نفسه ككل**؟ أنا لا أراه، والمادي لا يريني إياه.

لنفترض أنني رأيت العالم الكلي، العالم كجسم محدود ومحدود، بصورة مشابهة للتي رآه عليها المفكرون القروسطيون القدماء. حينئذٍ، سيبدو واضحاً حتى للصغار، أن العالم ككل ليس هو مجموع أجزائه، فأن ترى الشجر والشمس والقمر وغيرها من مكونات العالم لا يعني أنك ترى العالم.

إضافةً إلى ذلك فإن المسألة مع المادة تتشوش تماماً عندئذٍ، إذ يبدو أن الحديث عن المادة، بل وعن الأشياء المادية، وحتى عنها جميعاً مجتمعة، لا يكون كافياً حين يكون السؤال المطروح عن العالم ككل.

وهكذا، فالمادة ليس هي – أولاً، الشيء المادي، ولا هي ثانياً، المجموع الميكانيكي أو العضوي للأشياء المادية، ولا هي، ثالثاً، العالم الخارجي ككل. فما الذي يبقى لدى الماديين ليقولوه؟ لعلهم سيقولون بعد: المادة، رابعاً، هي ذلك الذي **نحن ندركه بحواسنا الخارجية**. هذا التعريف ملفت للغاية، فهو يطرح الطبيعة الميثولوجية – العقائدية للمادية.

ج) ا) إن ذلك يمثل دعوة لا حول لها للخلاص بمساعدة **الذاتية**. فما هي هذه الـ"نحن" وما هي"الحواس الخارجية"؟ من الواضح، حتى لتلميذ المدرسة، أن هناك سلسلة لا نهائية من النشوء والتطور عند الكائنات الحية، وأن تطور أعضاء الحس لدى الكائنات متغاير بدرجة لا نهائية. فأين أنتم أيها الداروينيون؟ هناك درجة من الإدراك الحسي، ولوحة محددة للعالم الخارجي عند كل حيوان، وكل عضوية حية في أي مستوى من مستويات تطورها. فأين، إذن، هي المادة هنا، **المادة** التي يفهمها الماديون، إضافة إلى ذلك، كشيء ما أزلي ودائم؟

هناك لوحة إدراك حسي ما عند العنكبوت، مثلاً، وأخرى عند السرطان، وثالثة عند السمك، ورابعة عند الحيوانات اللبونه، وخامسة عند الإنسان (بل ويمكن أن نحصي مئاتاً وآلافاً من أنماط الإدراك الحسي عند الإنسان نفسه)، وسادسة عند الكائنات الأكثر تطوراً التي يسعى الإنسان لبلوغها، والتي ربما كانت تعيش فعلاً على كواكب أخرى.

من الواضح أن تعريف المادة المذكور أعلاه يعاني من الذاتية، وبالتالي من **نسبية المعرفة**، والاتكال على الصدفة، وعلى التخبّط في التجريبية العمياء.

2) عدا عن ذلك، غير صحيح إطلاقاً، من حيث الجوهر، أن المادة هي ما ندركه بحواسنا الخارجية. **ليس المادة هي ما ندركه بحواسنا الخارجية إنما الأشياء المادية**. أما "المادة" فنفصلها تجريدياً، فصلاً كلياً عن الأشياء، كما نفصل "الحمرة" مثلاً، عن الأشياء الحمراء، و"الكروية" عن الأشياء الكروية.. وغير ذلك. فلا يمكن رؤية "الحمرة" بحد ذاتها، إنما الذي نراه هو الأشياء الحمراء؛ "الحمرة" يمكن فقط تصورها تجريدياً، فهي **مفهوم مجرد**. كذلك، تماماً، لا يمكن رؤية، أو سماع، أو لمس **المادة بحد ذاتها**، فهي مفهوم مجرد. **المادة يمكن تصورها فحسب**.

3) ولكن، ما الذي نحن نتصوره في مفهوم "مادة"؟ ربما يكون هنا ذلك الذي يرتبط بالأحاسيس الخارجية؟ بتعبير آخر، ربما، المادة هي **مفهوم مجرد لارتباط الأشياء مع أحاسيسنا الخارجية**؟ إنما، هذه الأطروحة أيضاً لا يمكننا الموافقة عليها. ففي مفهوم المادة لا يُتصور أي شيء ذاتي. حتى الماديون أنفسهم تراهم يؤكدون أن المادة أزلية، وأنها وجدت قبل الحياة، وقبل الكائنات الحية مع كل ما في هذه الأخيرة من إدراكات حسية وأعضاء حس.هذا يعني، أن الإشارة إلى الارتباط مع الأحاسيس الخارجية لا يفيدنا بأي معنى كان.

د) في الآونة الأخيرة لجأ الماديون، ببساطة، إلى التزييف. فقد أعلنوا، خامساً، أن المادة ليست شيئاً آخر سوى **مبدأ الواقع**، وأن المادية هي ببساطة تعاليم عن موضوعية الأشياء والعالم. فما الذي بوسعنا فعله حيال ذلك إلا أن نشيح بأيدينا:

1. إذا كانت مادة الشيء هي واقع الشيء ولا أكثر، فإن الماديين هم أفلاطون، وأرسطو، وفلوطين، إذ إن هؤلاء اعترفوا بواقعية الفضاء وقدموا جدلاً رائعاً عنه؛ كما أن الماديين يكونون إذ ذاك آباء الكنيسة فقد اعترفوا بواقعية الله، وواقعية خلق العالم، وواقعية خلق الإنسان وسقوطه الآثم، وواقعية المسيح وقصص الأناجيل كلها، وواقعية إفناء البشر وخلاصهم..الخ.

هكذا، يتعرى تزييف الماديين تماماً: المادة ليست هي الواقع ببساطة، إنما هي واقع **خاص**، فأي واقع تكون؟ واقع الأشياء الحسية؟ بيد أننا نعود هنا من جديد إلى الارتكاز على المذهب الحسي التجريبي، وبالتالي على النسبية؛ أم هي واقع العالم كله؟ لكن هنا يصبح من غير الواضح ما هو المقصود بالعالم

المادي بالنسبة للشخص المادي.. وهكذا كلما طرحنا سؤالاً، من الأسئلة الكثيرة التي يمكن أن تطرح هنا، نجد عثرة من العثرات السابقة تعود من جديد.

2. لنفترض أننا نعرف أية أشياء بالضبط، وواقع **ماذا** بالضبط تكون هي المادة. حينئذٍ لا نجد مناصاً من العودة إلى القول بأننا لا نرى هنا الواقع قائماً بذاته، ولا نسمعه، ولا نلمسه، وإن المأخوذ هنا على أنه مستقل، ليس هو شيئاً مادياً، ولا يتعدى أن يكون مفهوماً مجرداً. إذن، فما علاقة "المذهب المادي" بذلك كله؟

أخيراً، لن يكون عليّ أن أبحث، في **النظرية الفيزيائية**. فلو أنني عرضت هنا تعداداً فقط للنظريات المادية القائمة في الفيزياء، فحسب، بدءاً من نظرية السوائل الخاصة إلى نظرية فناء المادة الكلي لأصاب رأس قارئي الدوار.

دراسة تاريخ الفيزياء تبين بوضوح أن المسألة فيما يتعلق بالمذهب المادي ليست على الإطلاق في نظرية المادة العلمية، فهناك من مثل تلك النظريات بالعشرات، تتهاوى واحدتها في أعقاب الأخرى، كالفراشات التي تعيش يوماً واحداً فحسب. فلا يجوز، إذن، الارتكاز على مثل هذه الفوضى، كما يفعل الماديون في هجومهم على الناس.

هـ) يحضر مما سبق استنتاج مفاده أن المادة مأخوذة بذاتها هي **مفهوم مجرد**، والمادية هي مَطْلَقَةُ هذا المفهوم المجرد، أي أنها **ميتافيزيقا تجريدية** نمطية.

بالفعل، هناك لدى الإنسان الكثير من المفاهيم المجردة، التي لا يمكنه من دونها تصور العالم والحياة. و"المادة" واحد من أكثر مفاهيم الإدراك البشري ضرورة ومشروعية. ولكن، ما الذي يُبَرِّر لي أن آخذ مفهوماً واحداً من سلسلة منظومة المفاهيم الجدلية كلها، وأضعه في مركز الكل، وأسمي المنظومة الفلسفية كلها باسمه؟

الأفكار المجردة جميعها، وبالدرجة نفسها مُطلقة، وليس هناك أية أسس **منطقية** تسمح لي بتعميم واحدة منها على حساب الأخريات. *فما هو الأساس الذي يجعلني مرغماً على وضع نفسي في خانة المثالية؟* إذا كان الماديون يؤكدون **وضوح** تلك الحقيقة "البسيطة" التي تقول بأن كل شيء مبني على المادة، وإذا كانت المادة لا تتعدى بالفعل، أن تكون مفهوماً مجرداً، فمن الواضح أن المذهب المادي مؤسس على جنس خاص من **الحدس الذهني**، وأن مُنطلقه الرئيس هو **وحي المادة** بصورة خاصة، بما يشبه ظاهرة تجلي الملائكة مضيئة الصليب في السماء.

أنا أوافق الماديين تماماً على أن وحي المطلق "المادي" واضح ومقنع تماماً؛ وأعترف كذلك بحقهم المنطقي باستيعاب هذه التجربة، وبناء منظومة علمية عليها، بيد أن على الماديين أن يعترفوا مقابل ذلك بالتالي:

1. إن الذي يقبع في أساس تعاليمهم ليس هو المنطق أو المعرفة، إنما وحي مباشر، بل وفوق حسي (فالمادة، كما سبق أن اتفقنا، ليست شيئاً ما حسياً)؛
2. إن ذلك الوحي ينتج تلك التجربة التي تطمح إلى الاستثنائية المطلقة، أي أن تلك التجربة تثمر **أسطورة دينية**؛
3. إن هذه الأسطورة تحصل على تأكيد مطلق في **الفكرة**، بمعنى أنها تصبح **عقيدة**.

في ذلك تبرئة لما يسمى بالمادية الجدلية. وبالفعل، فيما لو نحن نظرنا من زاوية جدلية صرفة، نرى كما سبق وأوضحت، أن ليس هناك البتة حق يتيح إضفاء صفة المطلق على مفهوم المادة، وتعميمه على حساب غيره، فالمفاهيم الأخرى معادلة في حضورها له، إذ إن المفاهيم الجدلية جميعها، طالما هي مستخلصة جدلياً، ضرورية بالدرجة نفسها، وهي كذلك حقيقية وموضوعية ومطلقة بالقدر ذاته.

إذن، فمن وجهة النظر هذه، تكون "المادية الجدلية" نزهة فاقعة، وانتهاكاً صارخاً لكل جدل، وتكون لا أكثر من ميتافيزيقا تجريدية بور جوازية نمطية للغاية. ولكن، حرروا المادية الجدلية من ضرورة **إثبات** أولوية الإيمان؛ واعترفوا بأنها تؤكد موضوعها الخاص (أي مفهوم المادة المجرد) كمطلق، بل كمطلق معطى في وحي خاص، لا يدع مجالاً لأي نقد أو شك؛ اعترفوا، أيضاً، بأن ثمة أحداً **آخر** بمثابة مؤلف لهذا الوحي وذاك الإيمان، ناشر لهذه الأسطورة الحقيقية الوحيدة؛ هبوا الجدل فرصة تطوير مقولاته بحرية (مقولات المادة، النفس...الخ) **شريطة** التسليم بـ **وجود** واقع مادي مطلق غير مشكوك فيه، حاضر في كل شيء، أزلي، لا يتبدل، قادر على كل شيء، نعيم كلي، وخير شمولي.. عندئذٍ تصبح المادية الجدلية نظرية متماسكة، بل نظرية مادية بحتة (تكف عن أن تكون مجردة وميتافيزيقية)، بما يتفق مع كون المذهب الأفلاطوني القروسطي القديم مذهباً جدلياً ومنطقياً تماماً، وغير متناقض، كما هو غير متناقض اللاهوت العقائدي كائناً ما كان، بسبب من كون السؤال عن أساس موضوعه النهائي، الذي يطاله الإيمان فحسب، في الأسطورة كوحي أعلى، غير مطروح أساساً.

6. لماذا يا تُرى، الأسطورة عن القدرة الكلية للمعرفة، أو عن أولوية المادة لا تبدو أسطورة، ولا تطرح ولا تؤول من قبل أحد كأسطورة؟ الأسطورة، كما سبق وأكدنا، وجود شخصي. فكيف يفهم الوجود الشخصي في الحقبة الأوروبية الحديثة، حقبة الفردية والذاتية البرجوازية؟ يفهم تماماً كوجود ذاتي صرف. فليس ثمة شخصية في الوجود الموضوعي، كالوجود الطبيعي مثلاً.

المذهب المادي والإلحادي كوليدين من مواليد الثقافة البرجوازية، يفهمان الطبيعة كميكانيزم بلا شخصية، ولذلك لا يكون بمستطاعهما التعامل مع الطبيعة تعاملهما مع شخصية. الميكانيزم هو ببساطة ميكانيزم، ولا شيء آخر سواه. وبالتالي فيما لو نحن فهمنا الميكانيزم كميكانيزم فقط، أي كميكانيزم بحت، فلن يكون ذلك ميثولوجيا، كما هي ليست ميثولوجيا الهندسة الإقليدية، أو الجدلية الصرفة، أو القياس (Syllogism) ولكن، هل العقيدة تتحدث، فقط، عن الميكانيزم البحت؟ هل هي تتحدث، فقط، عن مقولة منطقية ما، مبنية كلياً بوسائل ذهنية صرفة؟ بالطبع، لا، فهي تفترض الميكانيزم وتجسده، **وتمطلقه وتؤلهه وتضعه مكان كل شيء**. في هذه الحالة، يجب عليها لو أرادت أن تكون منطقية فحسب؛ أن تفهم العالم الميكانيكي شخصياً. فـ"الشخصية" واحدة من مقولات الإدراك البشري الأكثر عادية، مثلها كمثل مقولة الزمان والمكان والسببية.. إذن، فعلى الماديين **الجدليين**، قبل غيرهم أن يعرفوا ذلك جيداً.

وهكذا، فالشخصية مقولة ضرورية كغيرها من المقولات، أما الإيمان فيقتضي التأكيد على أن المادة وحدها موجودة عملياً، وأن المادة هي التي تدير كل شيء. فأين نحن، حيال ذلك، نحشر مقولة الشخصية؟ من الواضح، في مثل هذه الحالة، أنه سيكون على المادي المنطقي، وعلى وجه الخصوص على المادي الجدلي (الذي لا يخيفه استنتاج المقولات كائنة ما تكون)، أن **يفهم المادة شخصياً، من وجهة نظر مقولة الشخصية**.

وقد سبق أن أشرت إلى أن ذلك لا يعني، البتة، شخصنة المادة أو روحنتها. فالسرخس في الأسطورة وفي السحر لا يُحمّل روحاً على الإطلاق، على أن من شأن التأويل الشخصي وحده، لمثل هذا النموذج النباتي الصرف أن يحوّله إلى واحدة من حيازات الوعي الأسطوري. بيد أن الأشياء حين تروحن، والمادة حين تُشخصن تكف عن أن تبقى مجرد مقولات منطقية بريئة. فهي تغدو إذ ذاك غولاً مفقوءَ العين، أسوداً، ثقيلاً، ميتاً، وعلى الرغم من موته يدير العالم كله.

إذن، فلا يمكن روحنة المادة. بيد أن الاعتقاد الديني يرغم على تـأكيد أن **لا وجود لشيء على الإطلاق سوى المادة.**

إذا كان الأمر كذلك، فمن الواضح، أن المادة **موت**. لكنني، معلناً ذلـك، لا أريد أن أقول إن المادة قائمة بذاتها، المادة الصرفة هي موت. البتة، لا.

سبق، وكررت كثيراً، أن المادة كما هي قائمة بذاتها، المـادة الصرفـة، لا تتعدى أن تكون واحدة من تجريدات العقل البشري العادية. هي ليست موتاً، إنما هي مفهوم مجرد آخر. بيد أن المادي ليس بمستطاعه، على أية حال، ولا هـو يملك حق الحديث عن المادة كمادة فقط، أي عنها كمفهوم مجرد فحسب. فعلـى المادي أن **يُمطلق** مفهوم المادة، أي أن يجعلها تتحول إلى غول كوني ميت، إلى مادة هي الموت، على ألا يعيقها موتها عن أن تدير العالم كله.

سيعترض المادي قائلاً، ولكن المعذرة، لماذا هي "ميتة" ولماذا هي "غـول"؟ أقول: لأنني لا أدري أين أذهب بمقولة الشـخصية ومقولـة الحيـاة، فـهاتان المقولتان حتميتان تماماً، وطبيعيتان بالمطلق، بل وهما الخاصية الأكـبر لكـل تجربة حيّة، ولكل فكرة جدلية. فأين أضع هاتين المقولتين؟

إذا كانت العقيدة المادية (عقيدة الإيمان المادي) تسـمح بوضـع "الحيـاة" و"الشخصية" في أساس الوجود، فلا يعود بإمكاني الحديث عن الغـول وعـن الموت، بيد أن المادية لو صرّحت بذلك لكفت عن أن تكون ذاتها، عن أن تكون مادية. فالمادية تؤكد أن كل شيء في نهاية المطاف تتحكم به المادة، وينتهي إلى مادة. إذن، فكل شيء في هذه الحالة يدار من قبل جثّة ميتة وينتهي إليها.

هكذا، وبنتيجة ذلك، نجد أن **موضوع العقيدة المادية المركزي والرئيس هو أيضاً الضرورة المنطقية تماماً، ضرورة إدراك "الشخصية" و"الحياة"**، فحين أنـا أستخدم كلمات "غول" و"موت" أكون قد استخدمت مقولتي "الشخصية" و"الحياة". وهنا تكون مقنعة تماماً ضرورة فهم المادية، بالضبط، كجنس **ميثولوجي** محدد، وكـ **لاهوت عقائدي** خاص. أما حقيقة فهم المذهب المادي على غير ذلك، فإنما هي تشهد على الفردية والذاتية التي تعجـز عـن فـهم الأسـطورة كمقولـة موضوعية، تلك الفردية والذاتية التي تسم، بالدرجة نفسها، نقاد المادية العاديين، والماديين أنفسهم.

غول كوني أعمى ميت – تلك هي الشخصية كلها، الحيـاة كلـها، تـاريخ الشخصية الحي كله، ذاك هو أقصى ما تتيحه المادية وتهيّئ له. وهي في ذلـك تتسم بأصالة خاصة وعدم تبعية إلى العقائد الأخرى.

العلم والعلمية ليسا من سمات المادية. المثاليون أيضاً يعالجون علمياً، وينتجون العلم، وتغريبهم البنيات العلمية ليس أقل من الماديين.

"**الواقعية**" و"**الحياتية**" و"**الممارسة**" وغيرها من المبادئ هي أيضاً، ليست خاصيات المادية. إنما هي مقولات دينية، تماماً، فأي إنسان متدين يريد أن يؤكد ذاته في وجود واقعي، وفي تجربة حياتية، كما لا يمكن له أن يعيش التنظير فقط، مهملاً الممارسة العلمية، والتجسيد الحي لمُثُله.

كذلك **الدعوة إلى حياة أرضية** ليست خاصية المذهب الواقعي، فالوثنية كلها لا تتعدى أن تكون تمجيداً للأرض وللجسد، وللأفراح الأرضية وللطمأنينة، مع أن الوثنية صوفية. أما إبداع المادية الأوربية الوحيد الأصيل فيتمثل في الأسطورة عن اللوياثان الكوني الميت، الذي – وفي ذلك يتمثّل أيضاً تبشير المادية بالأعجوبة – يتقمص الأشياء الواقعية في العالم، ويموت فيها، لكي ينبعث من جديد، ويرتفع إلى السماء المظلمة نوماً ميتاً لا أحلامَ فيه ولا علائم حياة.

إنه لأعجوبة حقيقية – ظهور الأشياء من المادة. خذوا بعض ألواح الخشب، مثلاً، لن تجدوا على أي منها سمة طاوليّة. فكيف يظهر منها، فجأة، طاولة أو خزانة؟ يقولون هي تظهر من الأخشاب والألواح. لكن صفة "الخزانية" لم تكن في أي لوح أو أي قضيب خشبي، فكيف لها أن تظهر من **جمع** الألواح والقضبان؟ إذا لم يكن في جيب أي منكم أي فلس أو في جيبي أنا أيضاً أي فلس، فكيف يظهر الفلس إذا جمعنا جيوبكم مع جيبي؟

الماديون يؤمنون بتجسيد عجائبي ما فوق طبيعي، تدريجي ولكن ليس لأب المادة، إنما **لأم** المادة الصماء العمياء، تجسّدٍ في كلمة ما واضحة ومُدْرِكة، في أشياء واقعية. على أن العقيدة المادية تقتضي أن تكون "**القوة** في المادة"، أن تكون هناك **حركة**، لا مجرد أشياء ميتة (البعض يصنفون المادية الجدلية كعلم عن القوانين العامة للحركة)، كما هي كلمة الله في الديانة المسيحية تَعِدُ أن تُنْعِمَ، وهي تنعم بإرسال "الرحمة"، روح الحقيقة المنبعث من الأب "في سبيل أن يبشر بالغبطة، وينبئ عن قوى الخير من أجل الحياة، والخلق و"الحركة".

وهكذا، فما التعاليم المادية عن المادة، وعن قوانين الطبيعة (الفاعلة في الأشياء) وعن الحركة إلاّ نسخة مشوّهة عن التعاليم المسيحية عن ثالوث الأقانيم الإلهي، كأية عقيدة دينية جامدة أخرى.

ما أفكر به،هو إن كشف الطبيعة البرجوازية للمادية، أمرٌ بالكاد يستحق بذل الجهد. المادية تؤسس على سيادة وظائف مجردة للمحاكمة الإنسانية، تنعكس نتائجها خارجياً، وتمطّلق بصورتها المجردة تلك.

إذن، فذلك المذهب المادي "العلمي" الشائع، المنتشر بشدّة وسط جمهور الفيزيائيين والكيميائيين والطبيعيين على اختلافهم، ووسط الأطباء... وغيرهم ممن يريد أن يؤسس عقيدة كاملة عليه، مذهب مثير للقرف، إنه لقرد المسيحية. إذن، فالمادية ليست إيديولوجيا بورجوازية، ال بورجوازية صغيرة، فلسفة عفنين صغار، رماديين يابسين، مجحفين، عديمي موهبة، أنانيين باردين، ضبابهم يبعث على الغثيان، بالنظر إليهم تجد نفسك مضطراً للاعتراف ليس فقط بعدالة الثورة الروسية، بل وبعدم كفايتها أيضاً.

المذهب العلمي الوضعي والتجريبي، وكل ما يُسوّقه العلم من غباء مطروح على أنه معرفة، مستقلة، بالمطلق، معرفة غير متعلّقة بشيء، ليس إلا إغواء مبتذلاً في آخر صوره، ومصادرة للنفوس من قبل إيديولوجيا بورجوازية صغيرة بالمعنى السوسيولوجي الدقيق للكلمة.

أجربٌ شحيحٌ يريد إخضاع العالم لهوسه التافه. وهو من أجل ذلك يتصور العالم كبهيمة ميكانيكية خالية من الروح (وأنّى له أن يتجرّأ على تصور عالم آخر سواه). وهو إذ يفعل ذلك يتصوره كمصرفي ماهر، تكفيه حساباته الرياضية لأن يتحكّم بالبشرِ الأحياء، وبالعمل الحي (فأي تصوّرٍ آخر عن الذات لا يتيح للمرء أن يكون مادياً).

على أية حال، سأترك لـ ز. غيبّيوس الذي عايش ذلك الابتذال، ذلك الابتذال العلمي بكل ما فيه "في كل ما حوله" سأترك له أن يقول كلمته:

مخيفة، وقحة، دبقة، قذرة،
وجلفة، غبية، ودائماً، بشعة،
قيّاءة ممطوطة، غدّارة وضيعة،
لزجة، مخزية، دنيئة، خانقة،
ظاهرها راضية، في سرها مستاءة،
جبانة مقرفة، سطحية مضحكة،
دبقة، راكدة كعتمة قابعة،
عبديّة شنيعة، ظلامة مطبقة،

راقدة على المدى، شيطانة لعوبة،

قاسقةٌ غبيّةٌ، شريرةٌ ذابلةٌ،
بارةٌ كجثةٍ، دَعِ الأسى، تافهةٌ،
ثقيلةٌ لا تنجلي، كاذبةٌ، كاذبةٌ،

ليت النحيب ينفع، تجمّلوا
سيأتي يومٌ، ترحلُ

(ز. غيبّيوس)

هذه هي هيئةُ كل وضعية، مهما استخدمت من الحجج العلمية أو المنطقية أو الظاهراتية أو الفلسفية.

7. بيد أن المذهب المادي لم يطرح نظاماً ميثوعقائدياً وحيداً واحداً. فمع أن الماديين يحلو لهم تأنيب المثاليين على تنوع وجهات نظرهم وتناقضها. إلا أن مثل ذلك التأنيب مبني على جهل: فما أقلّ من جرب المثالية الحقيقية عندنا، أما إرغام المرء على الإيمان بوحدة المادية فممكن جسدياً فقط. وعلى الرغم من ذلك هناك أحزاب تحت المادية، بمقدار ما هناك منها تحت المثالية.

ثمة صف كاملٌ من المنظومات المتناقضة قدمتها المادية، وهي قابلة للمقارنة مع المنظومات اللاهوتية المسيحية الموافقة لها. بيد أنني لن ألجأ هنا إلى حشو مناقشتي للمسألة بالمقارنات، بل سأكتفي بواحدة أراها ضرورية. وعلى وجه الخصوص **الصراع في المادية "الجدلية" مع "الميكانيزميين" لا يتعدى أن يكون صراع الأرثوذوكس مع الكاثوليك في مسألة منشأ الروح القدس**. من يريد فهم طرحي هذا عليه أن يعود إلى عمل آخر لي، حيث أعالج مسألة Filioque ، بكل التفاصيل الجدلية الضرورية[15]. أما هنا فلا مفر من الإيجاز.

التعاليم الكاثوليكية بالذات، هي من يبشر بما يسمى بالـ Filioque ، بمعنى أن الروح القدس ينبثق من الأب والابن، في الوقت الذي يعلّمون في الشرق الأرثوذكسي أن الروح القدس ينبثق من الأب فقط. فما الذي يجعل الكاثوليك يتبنون وجهة النظر تلك؟ في عملي المشار إليه للتو، أؤكد أن النشوء من الأب والابن يَفترض تطابقاً جوهرياً بينهما في إحدى النقاط الأكثر جوهرية، بيد أن هذا التطابق، تبعاً للاعتقاد الكنسي العام، لا يمكن أن يقود إلى اندماجهما التام. فعلى أحدهما أن يخلي مكاناً للآخر. إذا تصوّرنا أن الأولوية هنا للأب، فهذا سيعني أن الخالق، المولِّد، الجوهر الأعلى، سيكون فوق الكلمة، والمعنى،

والفكرة، أي أن فكرة الأبوّة تتحول إلى مبدأ لا عرفاني ما، سيكون على تضاد، ثنوياً، مع كل المُدرَك والمتشكل. أما إذا كان في وحدة الأب والابن أولوية للثاني، على حساب الأول، فإن ذلك سيعني، أن البدءِ المتشكل، الكلامي، المعنوي سيندفع إلى الواجهة، وبالتالي فإن الحضن المولِّد المعنوي الأعلى سيُحَطّ من قدره ويُزاح إلى الخلف.

أما الوسط المعنوي الذي لا تعود جذوره إلى الحضن المعنوي الأعلى فيطلقون عليه تسمية العقلاني. وهكذا فإن الـ Filioque تكون إما **لا عرفانية** أو **عقلانية**، متولدة على أرضية نزوع الإنسان إلى استيعاب استقلالية بنيته الذاتية الداخلية، واستخلاصها من الله، وهكذا فإن الإله على الرغم من تضاده المسيحي مع الخليقة، يحصل بالضرورة على بنية تابعية، أي على تلك البنية الخاصة بألوهية الكون (وحدة الوجود)[14]، حيث لا يوجد فصل بين الإله والخليقة، وحيث يكون البحث عن أساس عدم كمال الخليقة في الإله، الإله الخاضع هنا لانقسامات تراتبية.

الرأسمالية ليست بالطبع ألوهية الكون، لكنها تزوِّد إلهها غير البانتي ببنية ينجم عنها أن الروح القدس يكون **أقرب** إلى الخليقة، **وأدنى** من روحي الأب والابن. وهكذا، يكون علينا، شئنا أم أبينا إجراء فصل في الثالوث المقدس إلى الروحين الأولين من جهة، وإلى الثالث من جهة ثانية. إذن، فالرأسمالية تقع في **لا عرفانية** شكلانيمنطقية، حيث يوجد جوهر، وظاهرته الأدنى قدراً، أو في **عقلانية** وضعية، حيث يوجد ظاهرة، ولكن الجوهر لا يخصب هذه الظاهرة، فتتحول بذلك إلى هيكل ميت. من الواضح، أنه لا يوجد في الحالتين أي جوهر، أو أية ظاهرة، أو أي ظهور للجوهر.

في تضاد مع ما سبق تقف وجهة النظر **الأرثوذكسية** الجدلية المحضة، والتي تعترف، أولاً، بخصوصية جوهرية لكل من الأب والابن، خارج أية مرؤوسية أو تابعية، مُقرّة بالتساوي المطلق بين مقاميهما، وهي، ثانياً، نتيجة خصوصية وفرادة كل منهما تؤكد أن الروح القدس لا يمكن أن يكون في علاقة من الدرجة نفسها مع الأب والابن. فهو "ينبثق" من الأب، كما حياة الأشياء المادية تتعلق قبل كل شيء، وبخاصة، بالشيء الذي تكونه. ولا يمكن أن ينبثق من الابن، كما هي الحياة الواقعية للأشياء المادية لا يمكن أن تتعلق ببنية الشيء كتعلقها بالشيء نفسه. من الأفضل، هنا، تناول مثال من عالم النبات بغية الإيضاح:

أن نقول إن حياة هذا النبات الواقعية تتعلق بالدرجة نفسها بعائلته وبنيته التشريحية، أمر ممكن فقط فيما لو كنا لا نعطي لهذه الكلمات معان جدية. من الواضح أن الحياة تنطلق من **البذرة** والجذور، وليس من بنية الشجرة. بمعنى أدق الحياة تنطلق من تلك الشحنة الحياتية، المُضمَّنه في البذرة.

أن نقول إن حياة النبات تنشأ **كما** من بذرته، **كذلك** من بنيته، فهذا يعني التعسف وحرمان النبات ماهيته، ونحصل، عندئذ، على ثنوية لاعرفانية بين النبات وقواه الحية، أو أننا نحرم الماهية من تلك الطاقة الحية، فنحصل، عندئذ، على بنية هيكلية للنبات لا أكثر، بمعنى أن الذي يظهر هنا هو الميكانيزم العقلاني والوضعية.

الروح القدس ينبثق من الأب. لكن، أن ينبثق من الابن فهذا يعني أنه ينبثق من الكلمة، من الذهن، أي أن ذلك يعني أنه لا ينبثق فحسب، بل يُستخرج، ويُستنتج. النبات، بالطبع **ينبثق** من البذرة، لكن لا يمكن ذهنياً، **استخراجه منها**.

عندما يؤكد "الميكانيزميون" المعاصرون في نقاشهم مع "الجدليين" أن الاعتقاد بمقولات فكرية مثل "الحياة" و "الإدراك" و "المفهوم" .. وغيرها من المقولات التي لا تفضي إلى أية مادة، هو اعتقاد ميتافيزيقي، أي هو شيء ما سيء للغاية وغبي، فهذا أمر من اثنين: إما أن المقولة المعنية تتعرض للتعسف هنا، ويُقضى عليها (كمقولة الحياة مثلاً) فتنتهي إلى عملية مادية فيزيائية (عندئذ نكون أمام لا عرفانية واضحة)، أو أن المقولة تبقى، ولكن بقاءها يكون مشروطاً بنزع كل جذر مُدرِك مستقل منها، مما يعني تحولها إلى مخطط ميكانيكي (عندئذٍ نكون أمام ميكانيزمية عقلانية واضحة).

كيف يحاجج "الميكانيزمي" في مجال البيولوجيا، في "الحياة" مثلاً؟ الحياة بالنسبة للميكانيزمي مجرد مجموع عمليات فيزكيميائية. هذا يعني أنه ببساطة يتجاهل الحياة. فمن شأن أي إنسان غير مجنون أن يميز الحي عن اللاحي على الدوام. إذن، فالميكانيزمي، ببساطة، يدير ظهره للحياة الحية، فهو غير مؤهل لرؤية الحياة، أو حتى لتصورها، وهو، حتى، لا يستخدم هذا المصطلح في أي مكان، إنه ببساطة لا عرفاني. أو أنه يأخذ الحياة بكل ما فيها من تنوعات، لكنه يبحث عن تفسير فيزكيميائي لكل من مقولاتها.

كما هو واضح، اللاعرفانية والميكانيزمية شيء واحد في الجوهر، فالفروقات التي تميز إحدى هاتين المنظومتين عن الأخرى فروقات غير جوهرية. أما الماديون "الجدليون" فيناقشون بطريقة أخرى. هؤلاء يؤكدون أن

المقولات قاطبة خاصة، ولا تفضي واحدتها إلى الأخرى.

وهكذا، فإن عمليات الإدراك ليست، على الإطلاق، عمليات فيزكيميائية، وعمليات الحياة ليست، البتة، موضوع فيزياء وكيمياء. على أن هذه العمليات جميعها، طبعاً، **تنشأ** من المادة، والمادة، وليس سواها، تقوم بتحريكها. الحياة أو الإدراك كل منهما ينشأ **وينبثق** من المادة، بيد أنه لا ينبثق من القوانين المادية، من الأشياء المادية نفسها.

الحياة والإدراك **ينبثقان** من المادة، لكنهما لا **يستنتجان** منها. وهذا يتيح لـ"الجدليين" تجنب مَطْلقة الميكانيزم الشكلانيمنطقية، الميكانيزم الذي وإن كان يدخل كلياً في منظومة الجدل، إلا أنه يتطلب إضافات من جهة واقعية المفاهيم، التي لم تعد تنتهي إلى وجود ميكانيكي، والتي تقتضي تحليلاً جدلياً صرفاً مستقلاً.

وهكذا، آخذاً بعين الاعتبار ذلك كله، أؤكد بمنتهى الجدية أن "الجدليين" ماديون أرثوذكسيون تماماً، وأن "الميكانيزميين" ماديون كاثوليكيون.

8. أطرح جملة أمثلة أخرى يتضح من خلالها بالعين المجردة تفوّق الأسطورة على المنطق، وتبعية المنطق للأسطورة وليس الأسطورة للمنطق، أي ظهور العقيدة.

8-1. هكذا هو حال التضاد "المثير للجدل" بين **الذات والموضوع** وشراسة "الذاتيين" المسعورة المعروفة ضد "الموضوعيين" وكذلك شراسة "الموضوعيين" في مواجهة "الذاتيين". هناك مدارس كاملة، وحقب كاملة، تنسب نفسها بفخار إلى هذه التسمية أو تلك. فما الذي يمكننا قوله في كانط وفيختة والأنانويين (Solipsists)[15] وعلى مرأى منا يتم هجوم "الموضوعيين" الشرس للغاية على "الذاتيين"!. ففي حقل علم النفس قام "موضوعيون" متنوعون بالهجوم على "الذاتيين"، وضربوهم ضرباً مبرحاً، وطردوهم من المعاهد والجامعات، وشغلوا أماكنهم. وفي أماكن كثيرة، وتحت ظروف متنوعة لا يجوز أن تنبس ببنت شفة عن الذات، وإلا اتهمت بالإجرام.

وعلى الرغم من ذلك كله، دعونا نعالج بهدوء، والأهم جدلياً، المقصود بـ"الذات" و"الموضوع" في علاقتهما المتبادلة.

آ)هل الذات شيء ما، أم هي لا شيء؟ الذات هي **شيء ما**. أهي شيء ما موجود أم غير موجود؟ الذات شيء ما **موجود**. أيمكن تصور الذات وإدراكها

حسياً؟ يمكن، **بلا شك**. إذن، فالذات هي شيء ما موجود يمكن تصوره وإدراكه حسياً. هذا يعني أن **الذات موضوع**. إذ إن الموضوع هو بالضبط ذلك الذي لـه وجود والذي يمكن تصوره، وإدراكه حسياً. بتعبير آخر، لا يمكـن للمـرء أن يكون ذاتياً **فقط**.

لنفترض أنك أنانوي (Solipsist)، بمعنى أن كل ما هو موجود هو أنت فقـط ولا شيء آخر سواك، وأن كل ما عداك متولد عنك. في هذه الحالة ستكون أنت الموضوع الوحيد، الموجود واقعياً. بهذا الشكل، بتأكيدك لوجودك فقـط (إذ إن كل ما تبقى يكون برأيك نتيجة لذاتك) تكون قد أسميت نفسك إلهاً وليس ذاتاً.

ذاتكم واقعية أيضاً، وهذا يعني أنها موضوع. أما إذا كنتم غير واثقين مـن أن كل ما هو موجود متولد عنكم، أي إذا كنتم غير واثقين من ذاتيتكم، فلا يكون لديكم الحق بدحض الموضوعية.

ب) الموضوع، هل هو شيء ما، أم هو لا شيء؟ الموضوع، هو **شيء ما**. أهو شيء ما موجود أم غير موجود؟ الموضوع هو شيء ما **موجود**. أيمكن تصوره وإدراكه حسياً؟ **بلا شك**.

سنكون أكثر حذراً، ونصغي إلى ما يقولـه مجادلنـا المشـاكس. يقـول: الموضوع شيء ما موجود، ولكن لا يمكن تصوره، أو إدراكه حسياً.

حسناً، إذن، فأنتم عندما تقولون، إن الموضوع هـو شـيء مـا موجـود، أتؤكدون بذلك شيئاً ما، أم أنكم لا تؤكدون أي شيء؟ إذا كنتم لا تؤكدون شـيئاً، فمعنى ذلك، بالتالي، أنكم تصمتون، وأنني لا أسمعكم، أي أنتم لا تقولون شـيئاً، وليس من واجبي أن أرد عليكم. أما إذا كنتم تؤكدون شيئاً ما، فهذا يعنـي، أن الموضوع ليس فقط شيئاً ما له وجود بل ويمكن تصوره والحديث عنه.

وهكذا، إذا كان الموضوع شيئاً ما موجوداً واقعياً، **فإنه يمكن قول شيء ما عنه، والتفكير به، يمعنى يجب أن تكون هناك ذاتاً لمثل هذا الموضوع (علـى الأقل في الإمكانية).**

لنفترض أنه ليس هناك أية ذات للموضوع. ذلك يعني أنه لا يمكن تصـوره، ولا إدراكه حسياً. ولكن، إذا كان لا يمكن قول شيء عنه، أو التفكير بـه، فـلا يمكن، بالتالي، أن نقول إنه موضوع، ولا إنه موجود، ولا إنه، عموماً، شيء ما.

وهكذا، **إما أن للموضوع وجوداً، عندئذٍ فالذات موجودة أيضاً**؛ أو أنـه ليـس للموضوعات ذوات، وعندئذٍ لا يكون ثمة وجود لأي موضوع.

بالتالي، من وجهة نظر جدلية حقيقية لا يمكن أن يكون هناك وجود لـذات بلا موضوع، ولا وجود لموضوع بلا ذات. فأي ذات هي موضوع، وأي موضوع هو (على الأقل في الممكن) ذات. خلاف ذلك كلّه ميثولوجيا. حماس "الذاتيين" وسعار "الموضوعاتيين" تفعل فعلها فيه قوى غير منطقية، كما بات واضحاً مما أسلفنا، فثمة في الصراع شغف **ميثولوجي**، ومذهبي ديني ينزع بثبات نحو العقيدة ويصيرها على عجل.

8-2. لو أن المتحاورين في **المثالية والمادية** ("الواقعية") كانوا جدليين بالفعل، ولم تشغلهم عقائدهم الميثولوجية، أو تعاليمهم اللاهوتية وأديانهم، فلما كان هناك ما يختلفون عليه.

بالفعل، ما هي "الفكرة"، وما هو "الواقع"، وما هي "المادة"؟

أ) هل **الفكرة** شيء ما أم لا شيء؟ الفكرة شيء ما. هل هي **شيء ما** موجود. إذا لم تكن الفكرة **موجودة** فليس هناك ما نتحدث عنه، ولا يملك أحد الحق عندئذٍ أن يقول إنها تكون شيئاً ما. وهكذا فالفكرة شيء ما موجود. ولكن، هل "وجود" الفكرة مختلف عن الفكرة **ذاتها، أم لا؟**

إذا كانت "الفكرة" لا تختلف بشيء عن "الوجود"، فإن أي شيء لمجرد أن يوجد، يكون فكرة، أو فكرة مثالية كحد أدنى.

وبالتالي، إما أن الفكرة غير موجودة، أي أن الـ (شيء ما) غير موجود، أي أن الذي لدينا هو لا شيء؛ أو أنها تكون شيئاً موجوداً، وهي عندئذٍ **تقتضي** (في الإمكانية على الأقل) أن تتحقق، وأن يكـن وجودها مختلفاً عنها، بمعنى ألا يكون وجودها وجوداً مثالياً.

إما لا تكون هناك أية فكرة، أو أنها تكون، فيكون عندئذٍ معها واقعها اللامثالي.

ب) الشيء الواقعي المادي هو **شيء ما**، وهذا الشيء موجود. هذا يعني أنه يتسم بأعراض ما. فهل هذه الأعراض **تعني** شيئاً ما. أم أنها لا تعني شيئاً؟ إذا كانت لا تعني شيئاً فذلك يعني أن ليس هناك أية أعراض في الجوهر، أمّا إذا كانت الأعراض تعني شيئاً ما، فهذا يعني أن تكون إما جوهرية أو غير جوهرية. إذا كانت غير جوهرية، فيمكن، إذن، الاستغناء عنها، أمّا إذا كانت جوهرية، فهذا يعني أنها تلك الأعراض بالذات التي لا يمكن من دونها للشيء الواقعي أن يكون. بيد أن مجموع أعراض الشيء الجوهرية هو ما ندعوه بـ"**فكرة الشيء**". فلو نزعنا الفكرة من الشيء الواقعي، فلن يبقى فيه أي عرض جوهري خاص به. فهل يمكن، في مثل هذه الحالة، التأكيد بأن هذا الشيء، هو شيء واقعي بالفعل؟

وهكذا، إما أن كلاً من الشيء، والواقع، والمادة يتضمن فكـــرة لا تنتـــهي إليه، فكرة خارجشيئية، خارجواقعية، خارجمادية، أو لا يكون هناك أي شيء، ولا أي واقع، ولا أية مادة.

8-3. في علاقة جدلية متبادلة كتلك يقع مفهوما الوعي والوجود. صحيـــح، أن ما يُقال هنا قد يكون تكراراً لما جاء في معالجة ثنائية الذات والموضــــوع، لكن ما أريد الحديث عنه هنا، هو ذلك الحماس الذي يرافق عادة شعار: "الوجود يحدد الوعي". ماذا يعني تأكيد كهذا؟ لا يمكن معالجة مثل هذا التأكيد بصـــورة كلية ما لم يغدو واضحاً المقصود بـ"الوجود" وبـ"الوعي" وماذا تعني "يُحدِّد".

الواضح، أن هذا الشعار قد يكون أطلق هكذا ببساطة، من دون تفكير، أو أن يكون الأمر عكس ذلك مما يستوجب منا معالجة متأنية.

سأتوقف فقط عند معنى "الوجود" الذي يأخذه بعين الاعتبار غالباً، المدافعون عن هذه المسلَّمة. بصورة عادية، ما يُعنى هنا بالضبط (ولكن ليس دائماً علـــى الإطلاق) النظام الاجتماعي، بل العناصر الأكثر خصوصيـــة فيـــه. وهكـــذا، فالعلاقات الاجتماعية تحدد الوعي، إذن، نتساءل: مِمَّ تتكون هذه "الاجتماعيـــة" وتلك العلاقات الإنتاجية؟ أليس الناس أنفسهم ينتجونها؟

إذا كانت العلاقات الإنتاجية نتاج إنساني، فهذا يعني ليس فقط "الوجود يحدد الوعي"، بل والوعي يحدد الوجود. أما إذا لم يكن النـــاس هـــم مـــن ينتجـــون العلاقات الإنتاجية، فهذا يعني، أولاً، إن علاقات الإنتـــاج لا تكـــون علاقـــات اجتماعية، وبالتالي فلا يمكن أن تكون لها طبيعة طبقية (إذن، فتنهار الماركسـية من أساسها)؛ وثانياً، الوعي هنا مأخوذ حيث السلبية كليّة والعجز عن فعـــل أي شيء، وحيث تستوطن جبريةٌ _ ثنويةٌ ضدُجدليةِ الأشياءَ النشطةَ، التي لا معنـــى لها، والتي تقع خارج الإدراك، والإنسانَ المدركَ ولكن السلبيَ تماماً، غيْر الفعّال والخامل.

وهنا، لا حاجة بنا إلى القول إنه فيما لو كان بالفعل "الوجود يحدد الوعـــي" فإنه يغدو غير ممكن ذلك التغيير الفعّال للحياة وللعالم، الذي تدعوا إليه الثـورة، بل والثورة نفسها تغدو غير ممكنة أيضاً، فالثورة هي بالضبط تـــأثير "وعـــي" مُدرِك فعّال في الوجود الاجتماعي.

الوجود يحدد الوعي: أوليس الوعي نفسه وجود أيضاً؟ أم أنه بالفعل ليـــس وجوداً؟ إذا كان كذلك نكون أمام ثنوية ميتافيزيقية _ كانطية صرفـــة: الوعـــي الذاتي الذي ليس وجوداً من جهة، والوجود و"الأشياء في ذاتها" التي لا يُعـــرف

شيء عن وعيها من جهة ثانية.

أو أن الوعي هو أيضاً وجود، وعندئذٍ فإن الوعي "يُحدَّد" بوجوده الخاص، أي بقوانين وجوده الخاص؛ ولكن هذا ما لا يعترض عليه أيٍ مثالي. لن أتناول هنا الدلالات الأخرى لتلك المصطلحات غير الواضحة: "الوجود"، "الوعي"، "التحديد"، لأن لكل منها عشرات الدلالات المختلفة، ومع اختلاف الدلالات كل مرة يمكن الحكم على قيمة الصيغة المطروحة.

ما أردت أن أشير إليه فقط هو أننا **جدلياً** ملزمون بالقول: "الوجود يحدد الوعي"، **وكذلك** "الوعي يحدد الوجود"، أما ميثولوجياً، فيمكن لنا أن نؤكد كل ما يخطر ببالنا، فالمسألة تكون عندئذٍ مسألة إيمان لا مسألة معرفة.

8-4. الجوهر والظاهرة مقولتان تحدد واحدتهما الأخرى جدلياً.

آ) حين يكون ثمة جوهر فهذا يعني أنه **شيء ما**، أي أنه يتسم بعَرَضٍ ما، يُميّزه جوهرياً عن كل آخر، وبالتالي فهو **مُعرَّف**، أي أنه **يظهر ويتحقق** بكيفية ما. فإما أن الجوهر موجود، إذن فظاهرته موجودة أيضاً؛ أو أن ظاهرة الجوهر غير موجودة، وعندئذٍ ليس ثمة ما يقال عنها، لا عن كونها جوهر، ولا عن أنها موجودة بصورة عامة. وهكذا فإن ميتافيزيقا "الأشياء في ذاتها" الكانطية تنهار عند أقل تماس مع الجدل.

ب) الظاهرة هي ظاهرة **شيء ما**. هذا الشيء يجب أن يكون **مختلفاً** عن الظاهرة نفسها. فإن لم يكن مختلفاً، فهذا يعني أن الظاهرة لا تكون ظاهرة شيء ما، أي أنها، عموماً، لا تكون ظاهرة.

ولكن، إذا كان الذي يظهر مختلفاً عن الظاهرة، فهذا يعني أنها ليست ظاهرة، إنما هي شيء ما موجود بذاته، **قبل** الظاهرة، **وبلا** ظاهرة. أما الذي يوجد بذاته، غير مرتبط بظاهرته، فهو الذي يطلق عليه في الأحوال العادية اسم الجوهر. وبالتالي، **إما أن تكون الظاهرة ظاهرةً لجوهر، أي أن الظاهرة تقتضي، على الدوام، جوهراً غير ظاهر، أو لا تكون هناك أية ظاهرة عموماً.**

إضافةً إلى ذلك، لنفترض أن ثمة **جوهراً** فقط ولا شيء سواه. فهذا يعني أن الجوهر قبل تحوله إلى ظاهرة (إذ إن الأخيرة تهمل بالافتراض) يبدأ بالظهور لنا بكيفية ما، طالما نحن نقول عنه شيئاً ما، حتى لو كنا نقول عنه، مثلاً، إنه يكون بالضبط جوهر. بتعبير آخر، الجوهر هنا، يأخذ على عاتقه وظائف

الظاهرة، الأمر الذي نلاحظه في **العقلانية** الأوروبية الحديثة. فالجوهر، غير ظاهر البتة، يقول عن نفسه شيئاً ما. من الواضح أن هكذا وظائفية للجوهر، ممكنة فقط **كمفهوم مجرد.**

تقديم العالم على شكل مفاهيم مثالية مجردة، هذا ما تفعله بالضبط الميتافيزيقا العقلانية الأوروبية الحديثة.

لنفترض، من جهة أخرى، أن ثمة **ظاهرة** فقط، ولا شيء آخر سواها. عندئذٍ تجد الظاهرة نفسها كوجود نهائي مستقل حقيقي جوهراً، أي يكون عليها أن تأخذ على عاتقها وظائف الجوهر. هذا هو حال المذهب المادي. المادة في منظومة الوجود العادية ليست هي الجوهر.١ي، فقط، تحقيق وإظهار للجوهر، وليس الجوهر ذاته. وعلى الرغم من ذلك تجد الماديين ينتزعون المادة من منظومة الوجود الحي، ويمطلقونها كوجود وحيد ممكن. وقد أدى ذلك إلى أن المادة أخذت على عاتقها وظائف الجوهر، وشغلت مكان الجواهر المطلقة عموماً، بل ومنبع تلك الجواهر ذاته، أي أن المادة تحولت بذلك إلى إله.

لا أرى أي جدل من شأنه أن يُبرِّر الروحانية (Spiritualism) البحتة، ولا المادية الصرفة. **إنهما مبرران ميتافيزيقيا فحسب**؛ وما يختصان به رؤى غير ميثولوجية، فقط لأن تناولهما لا يتم في مرحلة الميثولوجيا، إنما في طور العبادة العقائدية.

8-5. الأهواء الميثولوجية تؤجج السعار حول مسألة **الروح والجسد**. من وجهة نظر حياتية، يبدو وكأن كل شيء واضح تمام الوضوح. فالمجنون هو الذي يتعامل مع الكرسي ككائن حي، ومع الكائن الحي كمادة غير حيّة. ومع ذلك، تجد رغبة لدى الكثيرين في ألا يروا أي روح في أي شيء أو أي مكان.

آ) الجسد، بلا روح، ولكنه يعيش ويتحرك. وبالتالي، يطرح السؤال التالي نفسه: لماذا يتحرك هذا الشيء، أو لماذا تسير العملية (آ)؟ يقولون: لأن ما يحرّك هذا الشيء هو شيء آخر، أو العملية (ب). حسناً، إذن فلماذا يتحرك (ب)؟ لأن (ج) يحرّكه. ولكن إلى متى سنستمر في إحالة حركة إلى أخرى؟ يمكن إما الإحالة إلى ما لا نهاية، أو إلى عدد محدود من المرّات. لنفترض أن الإحالة ممكنة إلى ما لانهاية. من الواضح، في هذه الحالة، أننا لن نصل البتة إلى منبع الحركة، بل ولن نجيب عن التساؤل حول المنبع الأصل، بل ويكون علينا أن نعترف بأنه لا يمكن

لمثل هذه الإجابة أن تتحقق من حيث المبدأ (فلا نحن، ولا أحد سواناً، يستطيع، انطلاقاً من فكرة اللانهاية، أن يُنجز عدداً لا نهائياً من إحالة حركة إلى أخرى).

لنفترض، إذن، ضرورة إحالة حركة إلى أخرى عدداً محدداً من المرات، حتى نصل إلى المنبع الحقيقي للحركة. أحلنا آ إلى ب، وب إلى ج حتى وصلنا مثلاً إلى س. لنفترض أننا حصلنا في (س) على تفسيرات كافية لحركة (آ)، فماذا سيعني ذلك؟ ذلك سيعني أن (س) لا يتلقى دفعاً حركياً من أي مكان آخر، وأنه بالتالي **يحرك نفسه بنفسه**. ولكن الذي يحرك نفسه دائماً ذاتي الحركة ويكون **الروح**.

وبالتالي، إما **هم يبشرون بلا عرفانية مطلقة، ولا يعرفون كيف تتحرك الأشياء، أو أنهم يعرفون كيف تفسر الحركة المعنية، وعندئذٍ فهم يعترفون بوجود الروح، في مكان ما، في وقت ما، بكيفية ما.**

نفي وجود الروح يكون في هذه الحالة خلطاً جدلياً. ويتضح ذلك بصورة خاصة عند أولئك الذين ينفون وجود الله. وهكذا، فإذا كان الله غير موجود، فمن الواضح أن العالم يتحرك من تلقاء نفسه.

بمتابعة الجسم (آ) وحركته، نحيله إلى (ب)، ونحيل (ب) إلى (ج).. وهكذا، حتى نحصل أخيراً على مجموع الأشياء التي يتكون منها العالم، محيلين كل حركة منفصلة إلى العالم كمصدر عام لكل حركة إفرادية. ولكن ما الذي يعنيه ذلك؟ ذلك يعني أن العالم حي **وفيه روح**، أي يعني وجود **روح عالمية خاصة**.

سترى من يعترض قائلاً: ولماذا الروح هنا، طالما أن العالم هو جسم؟ إذا كان العالم جسماً، مجرد جسم، فهذا يعني اعترافاً بأن الجسم وحركته، إذا أخذناهما قائمين بذاتهما، يكونان غير قابلين للتفسير انطلاقاً من ذاتهما. ذلك بالذات ما جعلنا "نحيل" حركة إلى أخرى.

لنأخذ أي جسم لا على التعيين صغيراً كان أم كبيراً، فإن حركته لا تفسر انطلاقاً منه، إذا كنا نتصوره كجسم بلا روح. ونحن، بالضبط، ننطلق بتناولنا لأي جسم كمجرد **جسم** من كونه، بصورته النقية، شيئاً ما بلا روح.

يختلف الحجر الساقط، أو المنطلق مندفعاً، عن العالم كجسم بما تشاء، ولكن ليس بوجود الروح. العالم، من وجهة نظر الماديين خاصة، هو مجرد مجموع حجارة من أجناس مختلفة، لا أكثر ولا أقل، وبالتالي، فيما يتعلق بالعالم ككل (كجسم) أيضاً، لا بد من طرح التساؤل عن منبع حركته وحياته. **إما أن يفسِّر حركة العالم شيء ما آخر، خارج عالمي، وعندئذٍ يكون هناك إله كأصل لحركة**

العالم؛ أو أنّ العالم يتحرك من تلقاء نفسه، أي كون شيئاً ما ذاتي الحركة، أي لا يكون مجرد جسم، فإذا كان الجسم بلا روح، كما هم يؤكدون أيضـــاً، فلــن يكون بالتالي قادراً على تحريك ذاته.

وهكذا، فعلى المادي إذا أراد بالفعل أن يكون جدلياً، أن يعترف بوجود الله، أو بوجود روح عالمية. خلاف ذلك، إما أن يكون المذهب المادي مذهباً لا عرفانيـــاً مطلقاً، أو لا يكون في العالم أي حركة أو حياة. الحالتان الأخيرتـــان تُصادفــان غالباً، فالماديون يكونون لا عرفانيين ولا يستطيعون إيضاح أي شيء، أو أنهم في أعماق أرواحهم، وبما يناقض تأكيداتهم الكلامية، يبشرون بالعالم كموت أزلـــي، بعالم أشبه بكائن خرافي كوني عملاق ميت، سبق أن تحدّثت عنه، وفي مثل ذلـك العالم تنتفي ضرورة تفسير أية حركة كانت أو أية حياة.

ب) الروح ذاتية الحركة، وهي تحرك نفسها. ذلك يعني وجود عنصر محـــرِّك فيها مختلف عن المتحرِّك، وأن المتحرك بمثابة موضوع للمحرِّك. بتعبير آخر، الروح دائماً يجب أن يكون لها جسد.

إما أن هناك روح، فهناك، إذن، جسد؛ أو ليس هناك جسد، فليس هنـــاك، إذن، أي روح. وبما أن من يرغب في الاعتراف بالروح على حساب الجسد قلة قليلة، فلن أطوِّر محاكمتي هذه هنا. ما أود لفت النظر إليه، فحســـب، هـو أن هناك ليس فقط الجسد الفيزيائي – الحسي. فالتيوصوفية[16] وديانات "طبيعيـــة" مختلفة أخرى تعترف بأنماط مختلفة للجسدية، بيد أن الاعتقاد بأنماط مختلفة من الجسدية خاصية مسيحية وهي جزء لا يتجزأ من المسيحية.

المسيح ظهر لتلاميذه في الآحاد "والأبواب مقفلة"[17] (يوحنا 20 :19) وعلــى الرغم من ذلك "أراهم يديه وجَنبه"[18] (يوحنا 20:20) وحتى أن توما لامس جرح يسوع (يوحنا 20 :27).

في مرة أخرى يظهر يسوع فجأة وسط تلاميذه، حتى إنهم "خافوا وارتعبــوا وظنوا أنهم يرون شبحاً"[19] (لوقا 24: 37). ومن جديد يريهم يسوع يديه وقدميـه ويقول: "أنا هو المسوني وتحققوا. **الشبح**[20] **لا يكون له لحم** وعظم كما تــرون لي" (لوقا 24: 39) وحتى إنه يتناول الطعام (لوقا: 24: 41–42). من الواضـح أن ما يتناوله الحدس الإنجيلي لا يقتصر على الجسد الفيزيائي فقط.

أخيراً، في الاعتقاد المتعلق بانبعاث الجسد، يتم الحديث بمنتهى الوضـــوح عن أنماط مختلفة للجسم "*وما الأجسام الحيّة كلها سواء، فللإنسان* جسم وللحيوان

جسم آخر، وللطير جسم وللسمك جسم آخر. وهناك أجسام سماوية وأجسام أرضية. فللأجسام السماوية بهاء، وللأجسام الأرضية بهاء آخر"[21] (كورنثوس I، 15: 39-40). "يدفن جسماً[22] **بشرياً** ويقوم جسماً **روحانياً**. وإذا كان هناك جسم بشري، فهناك أيضاً جسم **روحاني**" (كورنثوس I، 15: 44). الجسم التالي يكون "على صورة **جسده المجيد**" (فيلبي، 3: 21) "فلنا في السماء بيت أبدي من بناء الله غير مصنوع بالأيدي. وكم نتأوه حزناً إلى أن نلبس فوقها بيتنا السماوي" (كورنثوس II، 5: 1-2)...الخ.

بعد ذلك كله يمكنني أن أضيف إن أية عقيدة مسيحية غير ممكنة من دون فلسفة صوفية طبيعية ميثولوجية. فمن الواضح أن صعود المسيح إلى السماء ممكن فقط بعد تحولات فيزيائية في جسده. التحول على جبل تابور[23] بمثابة اعتقاد بالجسد **العاقل**. انبثاق الروح القدس على هيئة ألسنة نارية ممكن، فقط، نتيجة تنظيم خاص للمكان في المادة. وهنا أيضاً يمكن ذكر وقائع أخرى كاصطحاب النبي إيليا ووالدة الإله في رحلة إلى السماء[24]. وأخيراً، صوفيا ذاتها، الحكمة الإلهية، ما هي إلاّ نمط خاص من أنماط الجسد.

وهكذا، فإن الروح والنفس يقتضيان **دائماً** جسداً، منظماً **بهذه الطريقة أو تلك**.

8-6. جدلياً، هناك ضرورة متبادلة بين **الفردية والاشتراكية**.

الشخصية ممكنة فقط في المجتمع، والمجتمع ممكن فقط كإجمالي شخصيات. صحيح أن الشخصية هي مجرد عنصر من عناصر المجتمع، وإن المجتمع ليس هو فقط مجموع الشخصيات التي فيه. وعلى الرغم من ذلك فإن الشخصية غير ممكنة من دون مجتمع، كما إن المجتمع غير ممكن من دون الشخصية. حاجة كل منها إلى الآخر طبيعية بالدرجة نفسها، وشرعية وتملك الحق بالتحقق بالدرجة نفسها أيضاً. بيد أن الصيغة الشائعة المعروفة عن العلاقة بينهما هي تضحية المجتمع بالشخصية من جهة، وتضحية الشخصية بالمجتمع من جهة ثانية. لكن ذلك لا ينجم عن اعتبارات جدلية على الإطلاق.

8-7. الحرية والضرورة – الوسط الذي يتدرب فيه بلا انقطاع ميتافيزيقيون تجريديون، شكلانيمنطقيون بدرجات متفاوتة، مدفوعين بأهواء ميثولوجية.

آ) لنفترض أن كل شيء مشروط بالضرورة المطلقة، وأنه لا وجود لشيء أو أحد حر. في هذه الحالة **ستكون** هذه الضرورة العامة، كواقع حقيقي وحيد،

متعلقة بنفسها. وهذا يعني، بالتالي، أنها حرية. فأن تتعلق بنفسك فقط هذا يعني أن تكون حراً.

ب) لنفترض أن كل شيء حر تماماً، وأنه لا شيء ولا أحد يتعلق بأي شيء أو أحد آخر. إذا كان كل شيء حر، فإن أي شيء بقوة المطلق، **لا يستطيع الخروج** من حدود الحرية، وكل شيء بالمطلق يتبع لهذه الحرية. ولكن التبعية لشيء ما هي ضرورة. فالحرية المطلقة تكون بذلك ضرورة مطلقة. أما فصل واحدتهما عن الأخرى فلا يكون بنتيجة محاكمة جدلية، إنما شكلانيمنطقية. فالمحدودية الشكلانيمنطقية تحتاج إلى مصلحة خاصة خارجة عن المنطق.

8-8. اللانهائية والمحدودية: لنفترض، كما يحاول صنف خاص من الميثولوجيين أن يحشروا في الأذهان، أن **الأسطورة لانهائية، وفقط لانهائية**. إذا كان شيء ما ليس له نهاية، فهو بالتالي لا يملك حدوداً، ولا شكلاً، وإذا كان هناك شيء ما بلا حدود وشكل، فهذا يعني أنه **لا يتميز** بشيء عن كل ما عداه.

وهكذا، **إذا كان العالم لا نهائياً، فهذا يعني بالدرجة نفسها، أن ليس هناك أي عالم**.

تلك طريقة تفكير العدمية الحديثة في الجوهر. تمجيد لا نهائية العوالم كوّنت على وجه التحديد، تلك الرغبة بقتل كل عالم؛ والكاثوليكية التي أرادت إنقاذ العالم الحي والواقعي، أعطت لنفسها الحق المنطقي الكامل بحرق ج. بورنو. أما القضاء على العالم فشكّل ضرورة لأولئك الذين وضعوا شخصيتهم في المقام الأول.

كما سبق وأشرت، الذاتية والميكانيزمية (العدمية) شيء واحد. طالما أن كل ما هو جوهري يحال إلى الذات، فلا يتبقى أمام الموضوع إلاّ أقل من قليل، فهو يفقد آخر مأوى له – وجوده. ومن هنا يأتي تبشير جميع دعاة الذاتية والفردية بلا نهائية العالم والعوالم. ولكن بما أن الفردية الانعزالية والذاتية ينتجان بتحولهما إلى الحقل الاجتماعي الاقتصادي ثقافة برجوازية ونمط إنتاج رأسمالي، **فإن الاعتقاد بلا نهائية العالم يكون**، كم هو واضح للعيان، **ميثولوجيا ليبرالية برجوازية نمطية**. ولذلك فإن الأيديولوجيات البروليتارية المستندة إلى وجهة النظر التي تقول بلا نهائية العالم، إما هي لا تختلف بشيء عن الأنذال وأبناء آوى الرأسماليين، أو أنها تختلف عنهم، لكن من غير الواضح بعد، بماذا يتمثّل اختلافها على وجه الخصوص.

نجد هنا مأزقاً، أيضاً، فيما يتعلق بمسألة الوجود الإلهي. فالميثولوجيا الرسمية، من جهة، تطلب ألا يكون الله موجوداً، أما من جهة ثانية، فإن الدليل الأساسي المقدم من قبلها هو الحجة التالية: "العلم أثبت أن الله غير موجود"،

ولكن: أولاً، العلم وجد دائماً، ووجوده غالباً يكون عند أشخاص متدينين، لذلك فإننا إذا عبّرنا بدقة، يجب علينا أن تقول ليس العلم هو من يقول ذلك، إنما نمط خاص جداً من أنماط العلم؛ وثانياً، أي برهان علمي يفترض وظيفة معزولة جداً للذات. وقد كان ذلك ممكناً، ثقافياً – تاريخياً. فقط في ثقافة النهضة، أي في الثقافة البرجوازية بامتياز.

فما الإلحاد المؤسس عقلانياً إلا انبعاث للروح الرأسمالية. فمن وجهة نظر بروليتارية، الأفكار المجردة عموماً لا تعني شيئاً في التاريخ. لذلك فإن الارتكاز على برهان علمي مجرد هو أسلوب ليبرالي بورجوازي محض، وهو يبدو على ألسنة البروليتاريين بعيداً كل البعد عن أفكارهم الحقيقة.

ب) لنفترض أن العالم **محدود، وفقط محدود.**

إذا كان العالم محدوداً، فهذا يعني وجود **حدود** معينة له. وبالتالي يخطر بالبال هذا التساؤل: ما الذي يكون **خارج تلك الحدود**؟ وهل يمكن تجاوز خط الحدود تلك، فيما لو تابعنا الحركة إلى الأمام؟

إذا خرجنا عن تلك الحدود، فمن الواضح أن الحدود المذكورة لن تكون الحدود النهائية، وبالتالي فهي لا تكون حدوداً على الإطلاق، إذ إن العالم بهذه الصورة يستمر خارجها. والسؤال نفسه يجب أن يطرح وكذلك المحاكمة المرتبطة به مع كل نقطة جديدة نصل إليها في حركتنا خارج حدود العالم. إذن، فستستمر الحدود، في الجوهر، بالانزياح، وسيبدو العالم إذ ذاك لا نهائياً.

إذا كان لا يجوز الخروج عن حدود العالم المحدود، ونحن لا نزال نتابع تحركنا (فليس هناك ما يبرر التفكير بعدم إمكانية الحركة) فإن ذلك سيعني، من جديد، أن حدود العالم تنزاح مبتعدة مع تقدمنا، أي أن العالم *بمعنى ما* لا نهائي.

وهكذا، فإن **العالم في الوقت ذاته محدود ولا نهائي**. وفق هذه الصيغة وحدها يمكن للجدلي أن يحاكم المسألة. أما الميثولوجيون فقد علّموا جميع ضيّقي الأفق السذج التفكير بأن العالم إما هو لا نهائي فحسب، أو هو نهائي فقط. أما عن المخرج من هذا المأزق الشكلانيمنطقي والميتافيزيقي التجريدي فسأتحدث في عمل خاص مستقل إذ أتيح لي تحقيق ذلك.

8-9. المطلق والنسبي:

آ) يقولون: **كل شيء نسبي**. حسناً، أبالفعل كل شيء قاطبة نسبي؟ والماضي أيضاً؟ يجيبون: لا ندري. المعذرة، طالما أنتم لا تعرفون أيكون الماضي نسبياً

أم لا، فلا يستطيعون التأكيد بأن كل شيء نسبي. إذن، فلا بأس – يقولون – ليكن الماضي نسبياً أيضاً. نسألهم: والحاضر كذلك؟ ليكن، والحاضر! وماذا عن المستقبل؟ يقولون: وما حاجتكم إلى المستقبل؟ ولكن، المعذرة، ألستم أنتم من قال إن كل شيء قاطبة، نسبي. حسناً – يقولون – ليكن المستقبل أيضاً. وهكذا إذن، فكل من الحاضر والماضي والمستقبل نسبي. فالنسبية تسود بقوة في كل مكان. نسأل بعد: وهل تسود النسبية مستقلة بذاتها، في وجود ما، ما وراء عقلي لا يُطال، أم هي تحديد واقعي، بالفعل، للأشياء؟ الإمكانية الأولى تسقط. طبعاً، بالنسبة لأولئك الذين يؤكدون بأن **كل شيء** نسبي. *فطالما كل شيء نسبي، فإن ذلك يعني أن النسبية تحدد بذاتها كل شيء.*

وهكذا، فالنسبية هي ذلك الذي يشمل الماضي والحاضر والمستقبل برمتهم، وهذه هي خاصيتها الأكثر جوهرية الملازمة لها في كل الأحوال.

ولكن، المعذرة، هذا هو بالضبط **المطلق**. فالمطلق هو ذلك الذي يشمل الأشياء كلها ويحدد الأشياء قاطبة. فالذي هنا لا يتعدى أن يكون تكراراً لما ورد حول ثنائية (الحرية – الضرورة): ليس هناك أي شيء حر، فكل شيء ضروري؛ هذا يعني أن الضرورة ذاتها حرة، طالما هي تتعلق بنفسها فقط. ليس هناك أي شيء مطلق، فكل شيء نسبي؛ هذا يعني أن النسبية ذاتها مطلقة.

إما لا يكون ثمة وجود للنسبية، عندئذٍ يمكنك أن تقول ما تشاء عن المطلق؛ أو يكون هناك نسبية بالفعل، بل (لنفترض أن) لا وجود لشيء إلاّ النسبي، فإذن كل شيء مطلق، ومطلقة قبل أي شيء آخر النسبية نفسها.

ب) **كل شيء مطلق، ولا يوجد سوى المطلق**. ولكن أن يوجد الشيء، يعني أن يكون له عرض جوهري، وأن يكون للشيء عرض جوهري، يعني أن يختلف عما سواه، وقبل أي شيء عن نقيضه.

المطلق موجود، وبالتالي فهو يحتاج في وجوده إلى آخر، أي إلى لا مطلق، أي إلى **نسبي**. فإما أن المطلق موجود، وعندئذٍ يجب أن يكون هناك نسبي (على الأقل وجوده في الإمكانية ضروري). أو لا شيء نسبي، وعندئذٍ لا وجود لأي مطلق.

8-10. الأبد والزمان:

آ) **يقولون: كل شيء مؤقت بزمن ولا شيء أبدي.** أقول: عفواً، أيمكن لمؤقتكم وزمانكم أن ينتهيا، أم لا؟ إما يمكن، أو لا يمكن. لنفترض أن الزمان لا ينتهي بتاتاً، فذلك يعني أنه أبدي؟ إذن، فلماذا قلتم بأن كل شيء مؤقت؟

إذن، فلنفترض بأن الزمان **يمكن** أن ينتهي. ولكن افتراضنا هذا يقودنا إلى صدام كلي: انتهى الزمان **فما الذي** حلّ محله؟ هل الذي حلّ زماني، أم خارج زماني. إذا كان زمانياً، فذلك يعني أن الزمان لم ينته البتة، أمّا إذا كان خارج زماني فكيف رحتم تؤكدون أن "لا شيء أبدي"؟

وهكذا، إما أن كل شيء مؤقت بزمن، وعندئذٍ يكون الأبد موجوداً، ويكون الزمان نفسه وقبل كل شيء أبدياً، أو لا وجود للأبد، فعندئذٍ لا وجود لما هو مؤقت.

ب) كل شيء أبدي، وليس من شيء مؤقت بزمن، بحكم وجوده، فالزمان نفسه وهم ذاتي.

الأبد موجود، لكن عليه من أجل وجوده أن يتميز عما لا يكون أبداً. وبالتالي، فالأبد يقتضي، فيما لو كان موجوداً بالفعل، شيئاً ما ليس أبدياً، يختلف عنه حتى هو ذاته يكون. ولكن، ألا يشمل الأبد كل شيء ما كان وكائن وسيكون، ولا وجود لشيء سواه؟ إذن، فما الذي سوى الأبد يمكنه أن يكون زمانياً؟ من الواضح أن الأبد بالذات هو الوحيد الذي يمكن أن يكون زمانياً. وهكذا، فالزمان – أبدي، والأبد – زماني.

8-11. الكل والجزء:

آ) **الكل يتجزأ إلى أجزاء:** إذا كان الكل هو فقط مجموع أجزائه، فهذا يعني أن ليس هناك أي كل، فطالما هو غير مُتضمَّن في كل جزء مستقل – (فلو أنه كان مُتضمناً لما كان هناك ما يقال عن **مجموع** الأجزاء) – فإنه غير متضمن في الأجزاء كلها مجتمعة. وبالتالي، إما الكل **موجود** فهو، إذن، لا ينقسم إلى أجزاء، أي لا يتجزأ، أو أنه يتجزأ، فإذن ليس هناك أي كل.

ب) الكل لا يتجزأ إلى أجزائه: إذا كان الكل لا يتجزأ، لا ينقسم، فهذا يعني غياب أي تمايز فيه. وإذا لم يكن فيه أي تمايز، فهذا يعني أن يكون، إذن، وحدة مطلقة ما. فكيف لي في هذه الحالة أن أقول عن الوحدة كلاًّ؟

فالكل يتجزأ ولا يتجزأ إلى أجزائه.

8-12. الواحد والكثرة:

يمكن إحالة الثنائيات السابقة كلها في الجوهر إلى واحدة أبسط، يمكن أن تكون ثنائية **(الوجود – اللاوجود)**، **(الموجود – غير الموجود.)**.

آ) الواحد، إذا كان واحداً فقط، ولا يختلف عن أي شيء بأي شيء، فهو بالتالي لا يكون شيئاً ما، أي أنه يكون لا شيء. أما إذا كان الواحد شيئاً ما، فإنه يقتضي لنفسه آخر، ليس واحداً، آخرَ يجب أن يختلف عنه. ولكن اللاواحد هو الكثرة. وبالتالي الواحد من أجل وجوده يحتاج إلى الكثرة. **إما لا وجود لأي آخر، إذن فلا وجود لأي واحد، أو إن الواحد موجود فالكثرة موجودة أيضاً.**

وبما أن كل شيء هو واحد، ولا شيء سوى هذا الواحد "كله"، فبالتالي لا شيء آخر سوى هذا الواحد بالذات يكون الكثرة.

ب) الكثرة إذا كانت هي فقط كثرة، فهي ليست بأي معنى واحداً. وإلاّ لما قلنا عنها كثرة فقط. ولكن إذا كانت الكثرة لا تتضمن أي واحد، فهي إذن لا تتكون من أجزاء، وإلاّ لكان كل جزء منها واحداً ما.

الكثرة التي هي ليست كثرةَ واحدات مستقلة مفردة مختلفة، والتي لا تتضمن أية واحدات مفردة قائمة بذاتها، من الواضّح أنها لا تكون كثرة.

وهكذا، إذا كان هناك كثرة، فإن هناك واحداً، أما إذا لم يكن هناك واحد، فليس هناك أية كثرة. ومن وجهة نظر جدلية **صرفة** لا يمكن أن تكون الأحدية (Monism)، أو التعددية (Pluralism) على حدة، مبررتين. فتبريرهما يكون في الميثولوجيا وفي اللاهوت العقائدي.

9. بات واضحاً من خلال عرض الثنائيات السابقة، إلى أية درجة ترانا لا ننظر إلى الأسطورة من خلال منظومة محاكمة ذات رؤية علمية، ومصداقية علمية ومنطقية. وبالتالي تضيع الأسطورة وسط مذاهب أخذت منذ زمن بعيد شكل **العقيدة**، والأسطورة ليست عقيدة.

الأسطورة، كما سبق وأكدنا، دائماً شخصية، وتاريخية، أما العقيدة فتقتات على المطلق والمنطق.

الأسطورة وجود شخصي – اجتماعي مُدرَك حسياً بصورة عفوية، أما العقيدة، فهي على الدوام منظومة علمية – جدلية أو مبدأ هذه المنظومة.

لذلك عرضت تلك السلسلة من الأمثلة، مُبرزاً بالدرجة الأولى أساسها المنطقي، حيث لا تظهر أية عقيدة دينية أو أسطورة. أما إخضاع الأمثلة المساقة لتحليل جدلي دقيق فيُظهر كيف أن الأسطورة تخترق بقوة هائلة وسط الجدل وتُعيد توزيع مقولاته بما يناسبها.

وهكذا، من خلال ما سبق، بات مُيسّراً تَعلُّم تمييز الأسطورة عن العقيـــدة، الإيمان العفوي عن المعرفة المنطقية، الوحي ما فوق الطبيعي عـــن اللاهـــوت العقائدي.

وهكذا فالأسطورة ليست عقيدة، إنما هي تاريخ.
ظهور الوجود الشخصي وصيرورته الطاقية المعنوية
أو الظاهراتية في الأسطورة صيرورة تاريخية.
باختصار: الأسطورة وجود شخصي، معطى تاريخياً.

الهوامش:

[1] المَطْلَقَة: من المُطلَق، أي إضفاء صفة المطلق على الأشياء والأفكار (م).

[2] الزماني هنا في تضاد مع الأبدي (م).

(3) عيد إيفانوف = عيد إيفان كوبالا. عيد سلافي قديم يتوافق مع تساوي الليل والنهار (عيد القديس إيوان المعمدان)؛ يتميز بطقوس شعائرية (وأناشيد) متنوعة. عند معظم السلافيين يحمل هذا العيد اسم عيد أيفان كوبالا؛ عند الأوكرانيين يُسمى فقط كوبالا؛ عند الصرب – فائي؛ عند الكروات – كريس.. (المعجم الكنسي السلافي) (م).

[4] برولوغ: كتاب كنسي جُمعت فيه سير حياة القديسين، وتعاليم عبادة موزّعة على أيام العام. (م).

[5] الأريانية: اتجاه مسيحي (القرن الرابع – السادس الميلادي) نسبة إلى مؤسسه القديس آري من مدينة الإسكندرية. يتمثّل في عدم الاعتراف بوضع الأقانيم الثلاثة على مستوى واحد، بل بوضع المسيح – الابن في درجة أدنى من الأب – (الرب). (م).

[6] السافيلية: نسبة إلى سافيلي (250 ميلادي). تقول السافيلية بأن الأقانيم الثلاثة (أوجه الثالوث) هي بمثابة تجليات مختلفة لإله واحد (م).

[7] التثليث Tritheism: يعني الإيمان بالثالوث الإلهي: الأب والابن والروح القدس. (م).

[8] فُقِدَ من المخطوط الأساسي المطبوع على الآلة الكاتبة صفحة كاملة. وحذفت عبارة (وإليكم للتوفيق بعض المواضع)، (الملاحظة للناشر الروسي).

[9] الرومانطيقية أو الرومانسية Romanticism: مذهب فني يقع على طرف نقيض من الكلاسيكية ويمثل ردة فعل ضدها. يتميّز عموماً بالخروج إلى الغرابة والغموض حيث القصص والأساطير والسحر وغلبة الخيال وحيوية اللون وإشراقه على حساب الخطوط ورشاقتها، وإعطاء أهمية للقبح. كان دولاكروا يتساءل: (لماذا إخضاع الجمال للعادي المنظم وتحريم المسخ والمشوّه عليه؟). حلّ هذا المذهب محل المذهب الكلاسيكي في عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر في أوروبا، ويتمايز فيه تياران، أحدهما وجد مخرجاً من التناقضات التاريخية الاجتماعية في خلق مثل عليا (نوفاليس، جوكوفسكي، كوليناخ..)، أما الآخر له اتجاه ثوري تقدّمي (هيغو، ساند، جيريكو، ديلاكروا، شوبير، شوبان...) (الثقافة الفنية لدور المعلمين، الموسوعة الفلسفية) (م).

[10] الميكانيزمية (أو ما يسمّى بالمادية الميكانيكية): مذهب فلسفي انتشر في القرنين السابع عشر والثامن عشر وكان يتبنى عقيدة ميكانيكية وحيدة الجانب تقول بتفسير تطوّر الطبيعة والمجتمع بالقوانين الميكانيكية لحركة المادة. مصدر الميكانيزمية مُطْلّقة قوانين الميكانيك، المَطْلّقة التي قادت بدورها إلى رؤية ميتافيزيقية للعالم. الميكانيزمية بالمعنى العام تحيل قوانين التطوّر المعقدة إلى قوانين ميكانيك، وأشكال الحركة الخاصة المعقدة إلى أشكال أبسط (الاجتماعية إلى بيولوجية مثلاً) الميكانيزمية كمذهب مناقض للمثالية لعبت دوراً إيجابياً في تطور العلوم والفلسفة. (المعجم الموسوعي السوفيتي؛ معجم الكلمات الأجنبية باللغة الروسية) (م).

[11] نسبة إلى اسحاق نيوتن (1643–1727) العالم الطبيعي الإنكليزي ومؤسس الميكانيكا التقليدية الذي صاغ قانون الجاذبية الكلية. يتضمن مؤلفه الرئيس "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" (1687) ثلاثة قوانين للحركة (قانون القصور الذاتي، وقانون تناسب القوة والسرعة، وقانون تساوي الفعل ورد الفعل المضاد). وهي قوانين استنبطت منها نتائج كثيرة شكّلت أساس الميكانيكا التقليدية والفيزيقا التقليدية. يضم كتاب "المبادئ" براهين على مفاهيم الحركة المطلقة التي لا تتعلق بأجسام مادية وإنما بخواء، بمكان مطلق وزمان مطلق. من الناحية الفلسفية كان نيوتن متمسكاً بموقفي الاعتراف بالواقع الموضوعي وقابلية العالم للمعرفة، والجمع بين هذين الموقفين والدفاع عن الدين باعتبار الله مصدر الحركة الأول (من الموسوعة الفلسفية) (م).

[12] الماديون: في هذا الكتاب أعني بصورة رئيسة المادّية البورجوازية (لوسيف).

[13] الرموز القديمة والميثولوجيا. I، ص858-866-1928.

[14] مذهب وحدة الوجود (Pantheism) (من الإغريقية Pan- كلّ، وThéos – إله): مذهب فلسفي ديني يطابق بين الله والعالم ويتضمن تعاليم فلسفية تذهب إلى أن الله مبدأ لا شخصي ليس خارج الطبيعة ولكنّه متوحد معها. فمذهب وحدة الوجود يبث الله في الطبيعة ويرفض العنصر الخارق لها، بل وينظر إلى الطبيعة كتجسد لله. ظهر هذا المذهب في النـزعات الهرطقية والصوفية القروسطية ووسم فلسفة عصر النهضة الطبيعية ومادّية سبينوزا، الذي كان يطابق بين مفهوم "الله" و"الطبيعة". كان مذهب وحدة الوجود يتضمّن قبلاً آراء مادية في الطبيعة، فتحت غطائه طُرحت أفكار مادية بل وإلحادية (جوردن برونو وسبينوزا). أما بالنسبة لهيردر وغوته والمثالية الألمانية فكان بمثابة أداة لمجابهة الأطروحات الأرثوذكسية وكذلك ميكانيزمية الماديين الفرنسيين. وغالباً ما كان يشكّل حلقة وصل بين الإيمانية والمادية. أمّا الآن فقد تحوّل إلى نظرية مثالية عن وجود العالم في الله محاولاً التوفيق بين العلم والدين، مضفياً على قوانين الطبيعة طابعاً صوفياً. (المعجم الموسوعي السوفيتي، معجم الكلمات الأجنبية في اللغة الروسية) (م).

[15] الأنانة (أو الأنانوية) Solipsism (من اللاتينية Solus – واحد، وحيد، و Ipse – ذاته): وهي مثالية ذاتية متطرّفة تعترف بواقع وحيد هو (الذات المدركة) "الأنا"، وبالوعي الفردي، وتنفي وجود العالم الخارجي. فبمقتضى هذه الفلسفة لا يوجد إلاّ الإنسان ووعيه، على حين أن العالم الموضوعي، بما في ذلك الإنسان، لا يوجد إلاّ في عقل الفرد. يحاول الفلاسفة المثاليون الذاتيون تجنّب الأنانة المتطرفة واضعين من أجل الغاية نفسها وجود فرد عام فائق ووعياً إلهياً. يلاحظ نزوع نحو الأنانة عند بيركلي وجماعة النقد التجريبي والفلسفة المحايثة. من ناحية مبحث المعرفة تعتبر الأنانة الإحساس مصدراً مطلقاً للمعرفة (المعجم الموسوعي السوفيتي، معجم الكلمات الأجنبية في اللغة الروسية، الموسوعة الفلسفية). (م).

[16] التصوّف الإشراقي Theosophy (من الإغريقية: Théos – إله و Sophia – حكمة): تعاليم صوفية تذهب إلى أن الله يمكن أن يعرف عن طريق رابطة مباشرة مع العالم الآخر. يعتمد التصوف الإشراقي على البوذية والبراهمانية وغيرها من الفلسفات الشرقية، ويذهب إلى أن النفس الإنسانية تُغيّر حضورها وغيابها على الأرض مرّات عديدة إلى أن تُكفّر عن الخطيئة وتتّحد بالله. بالمعنى العام تيوصوفيا تعني أي اعتقاد صوفي يطمح إلى اكتشاف (الأسرار الإلهية). أسست الروسية إيلينا بيتروفنا بلافاتسكايا (1831-1891) جماعة المتصوّفة الإشراقيين (التيوصوفيين) عام 1882، وطوّرت تعاليم هذا المذهب في أعمال كثيرة (كشف إيزيد –1875، والمذهب السري –1888). (المعلمون الروحيون، بطرسبورغ، 1997، المعجم الموسوعي السوفيتي، الموسوعة الفلسفية) (م).

[17] في ترجمة أخرى (وكانت الأبواب مغلقة). (م).

[18] في نص لوسيف: قدميه وأضلاعه. (م).

[19] في ترجمة أخرى (فزعوا وخافوا وظنوا أنهم نظروا روحاً).

[20] في ترجمة أخرى (انظروا يديّ ورجليّ إني أنا هو. جُسّوني وانظروا فإن الروح ليس له لحم وعظام كما ترون لي) وهنا يُلاحظ استخدام الروح مكان الشبح. (م).

[21] في ترجمة أخرى (ليس كل جسد جسداً واحداً بل للناس جسد واحد وللبهائم جسد آخر. وللسمك آخر وللطير آخره* وأجسام سماوية وأجسام أرضية. لكن مجد السماويات شيء، ومجد الأرضيات آخر). (م).

[22] لا تأتي الكلمة المستخدمة في نصف لوسيف متوافقة مع المقبوس سواء في الترجمة المعروضة في النص أعلاه أو في الترجمة الأخرى التالية: (يزرع جسماً حيوانياً ويقام جسماً روحانياً. يوجد جسم حيواني ويوجد جسم روحاني). (م).

[23] حول جبل تابور أنظر (متّى 17: 1؛ مرقص 9؛ لوقا 9: 28).

[24] حول رفع النبي إيليا إلى السماء، أنظر (العهد القديم – الملوك الثاني، الفصل الثاني: الله يرفع إيليا إلى السماء). (م).

10

الأسطورة والتاريخ

"الأسطورة ليست حدثاً تاريخياً"

من أسهل الأمور فهم التاريخ كسلسلة **وقائع** بعضها مرتبط بالبعض الآخر سببياً. بيد أن ذلك ليس من شأنه أن يساعد على فهم الأسطورة إلاّ بقدر يسير. فالوقائع التاريخية قائمة بذاتها صماء بكماء. بل إن الوقائع **غير المفهومة** لا تعد تاريخاً. فالتاريخ هو دائماً تاريخ وقائع مفهومة، أو قابلة للفهم (على أن يكون هذا الفهم أو قابليته، من وجهة نظر الوجود الشخصي).

في العملية التاريخية يمكن تمييز ثلاثة مستويات:

1) أولاً، **مستوى طبيعي – مادي**. التاريخ هو فعلاً مجموعة وقائع ما، يؤثر بعضها في البعض الآخر سببياً، ويستدعي بعضها البعض الآخر، وقائع تقع في تعالق زماني – مكاني من الجهات كافة.

أحد ما خاض حرباً ضد آخر، ثم كان أن تعرض بلد للدمار، ثم حدثت ألف واقعة وواقعة... الخ.. لكن طالما أن التاريخ هو تاريخ تلك الوقائع، فهو ليس

تاريخاً البتة. فتلك الوقائع لا تتعدى أن تكون مواد خام، **يمكن** فيما لو أضيفت إليها وجهات نظر جديدة كلياً أن تصبح مواداً تاريخية.

جداول الإحصاء كلها، وحسابات النسب المئوية وخلافها لا علاقة لها بالتاريخ كتاريخ. تسجيل الأوامر والتعليمات والقوانين، وحساب الكميات والضرائب والهبات، وتدوين سير العمليات الحربية، والاحتلال والاستعمار، والتجهيزات والمعدات...الخ.. ذلك كله لا علاقة له بالتاريخ، فيما لو اقتصر الأمر على أخذ هذه الوقائع كوقائع، حتى لو أخذت في علاقاتها السببية بعضها بالبعض الآخر.

التاريخ ليس هو الطبيعة، بل هو لا يتطور وفق نمط العمليات الطبيعية. **وليس التاريخ من عناصر الطبيعة، إنما الطبيعة هي دائماً عنصر تاريخ**. فليس لأحد، في أي وقت كان، أن يدرك الطبيعة الصرفة الطبيعة خارج التاريخ. فعلى الطبيعة تتوضع دائماً طبقة كثيفة من حدوس حقبة تاريخية معينة، وإزاحة تلك الطبقة تقود ليس إلى الطبيعة كموضوع إدراك بشري عادي، إنما إلى الطبيعة كصيغة مجردة لفكرة علمية. ولسنا نحن من نكون على علاقة بهذه الصيغة، إنما محاكمتنا هي التي تكون. ومن الجهل وضع محاكمتنا في هذه الوضعية المميزة، بحيث يخبو أمامها كل شيء.

سيقولون: ليس الطبيعة بحد ذاتها تاريخية، إنما ذاتنا تجعلها كذلك، مكسبة إياها هذه أو تلك من الصفات، تبعاً للحقبة التاريخية التي تعيش فيها هذه الذات. *أليس لديكم ما تلعون به سوى ذات، ذات..!* هذا الاعتراض غير مقنع على الإطلاق، فنحن نجيب ليكن ما نقوله ذاتياً. إذن، فما هو *الموضوعي* في الطبيعة؟ المادة، الحركة، القوة، الذرات...؟ ولماذا؟

المفاهيم عن المادة والحركة والقوة والذرات.. هي الأخرى تتغير كغيرها من البنيات الذاتية. فهي ذاتها تكون مختلفة تماماً في حقب تاريخية مختلفة. إذن، فما بالكم لا تتحدثون هنا عن الذاتية، بينما رحتم تتهالون عليَّ بتهمة الذاتية لمجرد أن قلت عن الطبيعة إنها مشرقة، حزينة، كئيبة، عظيمة..الخ.؟ فها هنا بالذات، تحت كل "موضوعية" ترتسم عقيدة دينية خاصة، بل أهواء ميتافيزيقية، وحالات متفاوتة من الميل والنفور. فكلٌ يجعل موضوعيته على قد ذلك الذي يميل إليه، على قد هواه.

إذا كنتم تحبون الثقب الأسود الفارغ، سمّوه إذا شئتم "الكون" وادرسوه في جامعاتكم، واركعوا ممتثلين أمامه في عمائكم، فأنتم إنما تمارسون دعارة المكان

العالمي الجامد البارد، وتشوّهون أنفسكم في سجن أسود بنيتموه بأنفسكم، سجن عدمية المعرفة الطبيعية.

أما أنا فأحب السماء السماوية – السماوية، الزرقاء – الزرقاء البعيدة – البعيدة، الحميمة – الحميمة.. أليست الحكمة صوفيا نفسها، *الحكمة الإلهية* سماوية – سماوية، عميقة – عميقة، حميمة – حميمة هي الأخرى. فما الذي يمكن قوله هنا؟

أقول التاريخ لا يحال إلى الطبيعة، إنما على العكس تماماً، فالطبيعة نفسها تغدو مفهومة فقط عبر التاريخ. التاريخ ليس مجرد وقائع، ولا حتى وقائع مترابطة سببياً. فعلى "تاريخ" كهذا لا يمكن أن تبنى أية أسطورة، فهو تاريخ أشبه بفزاعة.

"هل الشمس ترعى الأرض؟ لا شيء يُظهر ذلك: الشمسُ "تشدُّ الأرض طرداً بما يوافق الكتلة تماماً، وعكساً بما يساوي مربع البعد بينهما".

وهكذا، فيكون جواب كوبرنيكوس الأول عن الشمس والأرض غبياً.

–جواب غبي ببساطة.

كوبرنيكوس "حَسَبَ"، بيد أن "حسابه" ذاك فيما يتعلق بالظاهرة المعنوية يبدو ببساطة غبياً. فهو قد أجاب عن السؤال المطروح إجابة **غبية** لا تفيد في شيء.

انطلاقاً من إجابة كوبرنيكوس الغبية عن السؤال المعنوي المطروح عن علاقة الشمس بالأرض، بدأت قذارة الأرض، وبدأ اجتياح السماوات. "بالطبع، الأرض لا تنعم برعاية الشمس، إنما هي فقط تنشد إليها بمربع بعدها عنها، تفووو!" (روزانوف . ف. ف)(1).

2) ثانياً، بما أن التاريخ هو صيرورة وقائع **قابلة للفهم**، وقائع **فهم**، فهو دائماً يكون هذه الطريقة من **الإدراك** أو تلك.

للمرة الأولى يرتسم هنا، حد فاصل بين الطبيعة والتاريخ. ولن أشغل نفسي بالرد على الاتهامات المستمرة بـ"الذاتية" و"المثالية" و"الميتافيزيقية" فذلك عمل ممل. فمن لا يستوعب "الموضوعية" و"الوعي" و"الفهم"، عبثاً يحاول قراءة معالجاتي، وهباءً يضيع وقته في دراسة مشكلة علاقة الأسطورة بالتاريخ.

وقائع التاريخ يجب أن تكون بكيفية ما وقائع إدراك. في التاريخ نحن نستند ليس على الوقائع كما هي، إنما عليها مع بنية ما ناجمة عن فهم ما لها.

كدسة الوقائع التي تتألف منها، مثلاً، حقبه الانعطاف الثقافي في روسيا في القرن السابع عشر، يجب أن تُعالَج وتهضم من جديد بحيث ينتج انعطاف ثقافي

بالفعل، وليس مجرد وقائع عارية، كلوحات التصوير الغربي في بيوت جماعة البلاط، أو بيوت الضاحية الألمانية في موسكو. فالوقائع كلها، كمجرد وقائع لا تعني شيئاً، على الإطلاق، كتاريخ. فالوقائع جميعها يجب أن تنضوي تحت رؤية عامة نابعة منها بالذات، مُتضمَّنة فيها، لكنها لا تظهر من خلال تجميعها فحسب.

الرؤية التاريخية تقاطع الوقائع وتتناولها بصورة خاصة (Inspecie)[2]. هذا "الخاص" المتحرك هو مادة التاريخ الحقيقية.

ولكن، ما الذي يعنيه ذلك بالنسبة للأسطورة؟ هذا المستوى، طبعاً، لا يقارن بهذا المعنى، مع المستوى الأول. فإذا كان يصح القول إن المستوى الأول غير أسطوري، فإن المستوى الثاني يمنح الأسطورة **مادتها الوقائعية**، ويخدم كحلبة يجري عليها التاريخ الأسطوري. بمساعدة هذا المستوى نتمكن من رؤية الأسطورة، رؤية الوقائع التاريخية الحقيقية.

ما نفعله حين نكون لا نزال في المستوى الأول، هو أننا نحلّل، فقط، الألوان مفردة، التي استخدمت في تحضير اللوحة، والخام الذي رسمت عليه، نحلل المواد كلها، كيميائياً وفيزيائياً، المواد التي تتألف منها اللوحة. وبذلك كله لا نكون قد لامسنا اللوحة، بعد، بما هي لوحة.

ولكن، ما أن **نلتفت** إلى اللوحة، كما نلتفت إلى شيء ما كلي، حتى ندركها حسياً في تصور كلي، فنرى طيوف الضوء والألوان والأشكال ناسين كيمياءها وفيزياءها. وهذا يعني أننا نكون بذلك قد انتقلنا إلى المستوى الثاني.

بالتوازي مع ذلك، نبدأ في التاريخ الأسطوري، برؤية الشخصيات الحية والوقائع الحية: لوحة التاريخ تغدو مرئية وملموسة بكليتها. **فما هو بين أيدينا الآن لم يعد أشياء ميتة، أو مجرد تعليمات، إنما أبعادها** الواقعية، التاريخية، تأثيرها السابق الحقيقي في الحياة الحكومية الاجتماعية، الأمر الذي يتعدّى تجميع الوثائق الميتة، والرسائل الشخصية الحكومية المعنية، منتقلاً إلى الإنسان الحي نفسه، متجسداً في هذه الوثائق وتلك الرسائل.

إن تضرب الهواء بالكرباج، عمل فارغ **مجرد**، ولكن سوط الفلاحين والعبيد، مثلاً، يجسد فكرة **محدَّدة**، فالذي يظهر هنا علاقة واضحة بين شخصيات محددة يفهم بعضهم بعضاً. هناك، بالطبع، درجات متفاوتة من ملموسية الأفكار التاريخية.

حرق الناس على نار الحطب أجمل من إطلاق الرصاص عليهم، كما إن القوطية أجمل وأكثر وضوحاً من التكنات التالية لها، الأحدث منها، ورنين

الأجراس أجمل من شخير محركات السيارات، والأفلاطونية أجمل من المادية... هكذا هي الوظائف "التصويرية" للمستوى الثاني من العملية التاريخية.

ولكن التاريخ ليس فقط "تاريخياً" بالمعنى المألوف بالنسبة للأسطورة، بل تاريخية أيضاً كل شخصية، وكل علاقة شخصية، وكل سمة مهما بلغت من الصغر، وكل حدث في الشخصية.

الإحساس بالتاريخانية العامة واضح بصورة خاصة في المسيحية.

في الوثنية القائمة على تأليه الفضاء، ليس هناك قطعاً أية تاريخانية[3]. الأفلاطونية الوثنية منظومة تاريخية بالدرجة القصوى. فالتاريخ هنا والسيوسيولوجيا جزء من علم الفلك. أما في المسيحية القائمة على عبادة الشخصية المطلقة، فترى أصغر الدقائق مشخصة ومؤرخة **وتظهر تجربة التاريخانية الصوفية بصورة خاصة في الرهبنة المسيحية.**

ليس هناك أشياء لا يبالي بها الراهب، فهو يتعامل مع كل شيء كتاريخ وعلى وجه الدقة، كتاريخ خلاصه الشخصي وخلاص العالم. الراهب وحده يمكن أن يُنعت بالعمومية، بمعنى العمومية التاريخانية، فهو فقط يبشر بالتاريخانية دون أن يرتبط، عبودياً، بما يعده العامة "تاريخاً". فهو يتقن وضع شخصيته وعلاقاته الشخصية في الموضع الصحيح، وهو وحده غير مبتذل في ذلك.

الراهب وحده يفهم الحياة الجنسية بصورة صحيحة وكافية وبعمق، وهو وحده، دون سواه يعرف عمق الروح الأنثوية وجمالها. وهو وحده يشعر بثنائية الجنس البالغة العمق والأهمية في استمرارية الجنس البشري، والتي يجهلها الداعرون، وكذلك من يعيشون حياة زوجية "شرعية" معتدلة.

يكتب المرشد العالمي للرهبنة، الناسك الأعظم:

أحد ما أسرَّ لي **بطهره** غير العادي، الذي بلغ أعلى الدرجات فقال: [القديس نون، الملقب بإيليوبولسكي]، متأملاً الجمال الأنثوي مَجَّد خالقه، ومن نظرة واحدة انغمس في الحب الإلهي، في منبع الدمع. عجباً أن ترى ما كان من شأنه أن يكون لغيره خندق موت، يصير، بما يفوق الطبيعة، إكليلاً بالنسبة إليه". وهكذا، فعلى الدوام، في مثل هذه الحالات، **من له مثل تلك المشاعر والأعمال يقوم قبل النشور، وهو لم يعد فانياً**"[4].

أيمكن مقارنة رقة مشاعر الناسك، وعمق تأمله، مع تفاهة الآخرين التي تُسمى حياة "دنيوية"؟

أيمكن لأحد ما غير الراهب أن يفهم الرهبنة الحقيقية على أنها قران والزواج الحقيقي على أنه رهبنة؟ أيمكن لأحد ما أن يرى التاريخ الحقيقي،

تاريخ النفس الحقيقي، الخفي على العالم، بثوراته وحروبه، في صمت الروح والجسد الإلهي، في رقة الإحساس بتأثير الأفكار على الدورة الدموية، في تضوّء الأفكار خلال الصيام، في خفة جسد رقيق عصيٍّ على أي تعبير، في حلاوة الزهد، وفي ابتهالات عطرة من قلب مُشرع.

كل شيء عديم الموهبة إذا ما قورن بالزهد، كل مأثرة تبدو تافهةً إذا ما قورنت به. أنت وحدك أيتها الأخت والعروس، العذراء والأم، أنت وحدك أيتها الناسكة الراهبة، عرفت عن حق جلبة الحياة، والحكمة في مقاومة الضعف الأنثوي. أنت وحدك أيتها النحيلة الشاحبة أدركت الجسد وتاريخ الإنسان الحسي الحقيقي. أنت وحدك أيتها السقيمة الحميمة، الخالدة، المتنوّرة، المنهدة، اللطيفة، عرفت الحُبّ بالصوم والصلاة، وعرفت ما معنى أن ترفضي ذاتك وترفضي الكنيسة كجسد. أتذكرين: تلك السعادة التي لا تخفي نفسها هناك في الدير، وهذا التعب الذي يهدنا، هنا في هذا العالم.

أيتها اللامحدودة

أرى عينيك

تحت طَرْفك روحك

أراها تذوب

أيتها الوحيدة

الوفية لا ترحلي

تلبسك الأفراح التي تذوب

الأفراح التي تعرف كلّ كلّ شيء.

ذلك تاريخ حي، التاريخ الذي يقتضي أفراح وآلام مصائر تاريخية. ولكن، يجب ألا ننسى أنه تاريخ **أساطير**، تاريخ ذوات أسطورية، تاريخ **أسطوري**، وقدر وجود أسطوري. ولكن، إذا كانت الأسطورة برأيكم اختلاقاً، فليس هناك، إذن، ما يقلقكم، فأنتم تفكرون بأن الأساطير "التاريخية" الأخرى أكثر أماناً، أو أنها ليست خطيرة إلى هذه الدرجة.

إليكم ما شغل اهتمامي ذات مرة. ثمة نظرة تخص المحتضرين. من يحتضر لدقائق عدة أو ساعات (أو أحياناً لأيام) تراه فجأة يركز نظرته في نقطة ما، نقطة لا تصلح في الظروف العادية لأن تكون محط مثل ذلك التركيز الشديد. ترتسم أحياناً على وجه المحتضر وهو ينظر مُركّزاً علامات رعب، يبدو كمن يرى كائنات خرافية فظيعة.

في أحايين أخرى يرتسم على وجه المحتضر فرح وضّاح، سلام، ابتسامة وديعة هادئة. أما في مرات غيرها فترى الوجه، مع كل الدهشة المرتسمة عليه، يظل بارداً، لا مبالياً، أصماً.

مع استثناءات نادرة ليست بذات شأن ترى المحتضرين يصرون على الصمت معتكفين عن قول أي شيء، على الرغم مما يطرح عليهم من أسئلة بإلحاح.

إنها حقيقة مؤكدة، والاستنتاج الناجم عنها يطرح نفسه بنفسه. فأنا لا أزال منذ ذلك الحين، وعلى مدى سنوات عدة، أتساءل عن سر تلك النظرة المتوترة، نظرة المحتضر الغريبة. أسأل أقرباء هذا المتوفى أو ذاك، من حضر منهم لحظة لفظ أنفاسه الأخيرة، عن تلك النظرة بالذات. بيد أنني **لم ألاحظ أي استثناء في كل ما صادفت.**

لم يتعد الأمر بعض المعلومات المرتابة حيناً، وغير الكاملة حيناً آخر، أما مغايرات قاطعة فلا أذكر أنني صادفت.

ما الذي يجدر قوله هنا؟ أليس واقعياً تاريخ الشخصية، أليس أسطورياً مصير الشخصية؟ بالنسبة إليكم.

3) ثالثاً، بيد أن السيرورة التاريخية تحتاج لكي تكتمل إلى مستوى آخر. فغير كاف أن نقول إن التاريخ صيرورة ما للوعي أو **مادة** وعي فعليّ أو ممكن ما. فالتاريخ نفسه هو ذات وموضوع لنفسه، وهو مادة ليس لأي وعي آخر، بقدر ما هو مادة **الوعي الذاتي الخاص كله**. التاريخ هو وعي ذاتي صائر، أي هو **وعي ذاتي** مولود وناضج ثم محتضر.

إنها لسيرورة تاريخية ضرورية جدلياً. فالذي نعثر عليه في التاريخ ليس مجرد وقائع ميتة، وليس فقط وقائع مُتعرَّف عليها ومُتفهَّمة من قبل أحد ما. فالتاريخ هو أيضاً تاريخ وقائع تعي ذاتها. تاريخ إبداع وقائع معبِّرة **عن وعي**، حيث تشترك الأشياء المفردة في السيرورة العامة بالتعبير عن وعيها لذاتها، وعن وجودها الواعي بالضبط.

ولكن، ماذا يعني أن نقول وعي ذاتي معطى إبداعياً، وتعبيرٌ فعّال عنه؟ هذا يعني **الكلمة**. الوعي في الكلمة يبلغ درجة وعي الذات. المعنى في الكلمة يعبَّر عنه كعضو وعي الذات، وبالتالي، هذا يعني وضع الذات مقابل الآخر كله.

الكلمة ليست مجرد مفهوم، بل وهي طبيعة فاهمة لذاتها، طبيعة مُعناة ومعنيّة. وبالتالي، فالكلمة هي عضو تنظيم ذاتي للشخصية، وشكل وجودها الإبداعي. ولهذا السبب، هنا بالذات تبلغ السيرورة التاريخية نضجها البنائي.

التاريخ من دون كلمة أصم أبكم، كلوحة، على الرغم من كونها مرسومة بإتقان، لا تقول شيئاً لأي كان، طالما ليس هناك من يدركها حسياً.

على اللوحة أن تتحدث بلغة حقيقية حيّة، ويجب أن يسمع ما تقوله أحد ما. التاريخ يجب ألا يكون فقط "فَنّ تصوير" بل و"شعراً" أيضاً. فعلى التاريخ ألا يكتفي بتوليد صور ولوحات للوقائع، بل **وكلمات** عن تلك الوقائع. وهنا بالذات تكون الحلبة الحقيقية للنشاط الوظيفي الخاص بالوعي الأسطوري. على الوعي الأسطوري أن يبدع **كلمات** عن الوقائع التاريخية، و**حكايات** عن حيوات الشخصيات، لا أن يكتفي بلوحات صامتة عنها. الأسطورة "شعرية" وليست مجرد "لوحة".

من دون "شعر"، بل من دون كلمة ما كان للأسطورة أن تلامس بتاتاً عمق الشخصية الإنسانية، أو أية شخصية أخرى. ولظلت مرتبطة إلى الأبد بأشكال تأملية مرنة، ولما استطاعت، على الأقل، أن تعبِّر عما هي الكلمة وحدها قادرة عليه.

الكلمة من حيث المبدأ **عاقلة** وفكريّة، في الوقت الذي تكون اللوحة، أو الصورة فيه تأملية، بصرية، تَطرح "الفكرة" في حدود وجودها البصري.

الأسطورة أغنى من ذلك بكثير فـ"حسيتها" تحيط ليس فقط بالأشكال المادية – الجسدية، بل وبالأشكال العاقلة أيضاً. يمكِن أن تكون الأسطورة ذهنية صرفة، بيد أن ذلك سيكون بالنسبة لـ"اللوحة" مجازاً عاجزاً، في أحسن الحالات.

وهكذا فالأسطورة ليست حدثاً تاريخياً بحد ذاته،
بل هي دائماً كلمة
أما في الكلمة فيرقى الحدث التاريخي إلى درجة الوعي الذاتي.
هكذا نكون قد أجبنا عن التساؤل حول الركيزة الثانية
(فيما يتعلّق بشكل ظهور الشخصية في الأسطورة).
فالشخصية تؤخذ في الأسطورة تاريخياً، ومن التاريخ تؤخذ
عناصر الطبيعة الكلامية كلها. وهكذا، بات واضحاً كيف
تُظهر الشخصيةُ نفسَها في الأسطورة. باختصار:
الأسطورة تاريخ شخصي معطى في كلمات.

الهوامش:

[1] روزانوف ف. ف: أنظر الهامش رقم (1) من هوامش الفصل السابع.

[2] Inspecie: وردت في النص باللاتينية بمعنى بصورة خاصة.

[3] سبق لي أن تحدثت عن ذلك في "الدفاتر" I، ص792-794.

[4] وصايا إيوان ليستفيتش. ص 140.

11

الأسطورة والأعجوبة

"الأسطورة أعجوبة"

الاستنتاج الذي وصلنا إليه غريب ويدعو إلى الريبة. يبدو أن صيغتنا تلغي أي حد فاصل بين الأسطورة والتاريخ العادي، أو الأصح **السيرة الذاتية**، أو ما هو وصف لمقاطع من حياة هذا الإنسان أو ذاك.

حقيقة الأمر أن صيغتنا ليست بهذه البساطة. فقد تم الحصول عليها بعد تحليل مسهب لمفاهيم معقدة للغاية – الرمز، والشخصية، والتاريخ، والكلمة.. وغيرها. لذلك فإن بساطتها تتمثل في عمومية المصطلحات المستخدمة وشعبيتها المبتذلة. بيد أن تلك المصطلحات مطروحة هنا ليس في ذلك المعنى المختلط الغائم، الذي يستخدمها فيه الوعي غير النقدي، إنما هي معطاة بحيث تبدو جميع عناصرها الأساسية واضحة ظاهراتياً، وبصورة تتخلص فيها من

تشابكاتها واختلاطاتها مع ما يجاورها. وعلى الرغم من ذلك كله فهناك مسألة ما زالت تطرح نفسها بإلحاح: لتكن الأسطورة تاريخاً، ولتكن كلمة، ولتكن حياتنا العادية كلها ممتلئة بها، بيد أن ذلك كله لا يستطيع إقناعنا في أن الأسطورة تخلو من شيء ما آخر خاص، وفي أنها لا تتعدى أن تكون تاريخاً وسيرة ذاتية، كما يفهم الجميع التاريخ والسيرة.

سبق أن تعرضنا لمثل هذا الفهم الواسع للأسطورة، وكان علينا التخلي عنه، لأن الأسطورة المفهومة، فقط، كرمز ثقافي لا تُميِّز بشيء على الإطلاق عن الشعر مثلاً. فقد أثبتنا حينها أن ثمة بَعْدُ مفهوماً أضيق وأكثر خصوصية يحدد الأسطورة، وكان ذلك بالضبط حين راح خوما بروت بطل غوغول يمتطي ليس ظهر الفرس ولا حتى الخنزير أو الكلب، إنما الساحرة بالذات وهي تعتلي ظهره.

وقد قادنا ذلك إلى تسجيل **انفصال** خاص في الأسطورة. بيد أن ما قلناه حتى الآن عن مفهوم الانفصال لا يزال غير كاف. فالانفصال يمكن فهمه كانفصال عن أشياء مجردة معزولة، لكن انفصالاً كهذا ليس بالطبع انفصالاً أسطورياً حقيقياً، إذ إن أشياء التجربة الإنسانية الحيّة قاطبة معطاة في مثل هذا الانفصال. كما يمكن فهم الانفصال شاعرياً كانفصال عن الأشياء عموماً. وقد قمنا فيما سبق بدحض مثل هذا المفهوم، فالأسطورة لا تخرج بتاتاً من وسط الأشياء، إنما هي، على العكس من ذلك، دائرة في عنصر الشخصي ترتكز بقوة خاصة على الأشياء، على **التجسُّد**، فاهمةً التجسد بصورة أعمق من مجرد أشياء عادية. فما الذي من شأنه أن ينجم عن ذلك كله؟

كان بإمكاننا، طالما لم تتشكل لدينا فكرة الشخصية بعد، ألا نطرح السؤال عن الانفصال الأسطوري بصورته النهائية. كان يكفينا لتحديد الأسطورة عن الصورة الشعرية أن نكتفي بالإشارة إلى حقيقة لاعادية محتواها، وربما إلى ما فوق طبيعيّة ذلك المحتوى – وبذلك يتحدد وسط الأسطورة عن وسط الشعر ببساطة – قبل أن نكون قد أعلنّا عن أن الأسطورة تكون شيئية مادية، بينما يكون الشعر "لا مصلحي".

طالما أن الحديث يدور عن علاقة الأسطورة بالأشياء عموماً، فربما كانت تكفينا تلك الإشارة، التي يغدو معها واضحاً أن الأسطورة وكذلك الواقعة الأسطورية، والشيء الأسطوري، هي أشكال وقائع وأشياء عموماً. وبذلك يمكن رسم وقائعية الأسطورة وشيئيتها، فيكون ذلك كل ما نحتاج إليه من التعريفات والتحديدات الواردة بهذا الخصوص. لكن الأمر كما تبين يتعدى ذلك، فالأسطورة وجود شخصي، ووجود تاريخي، وكلمة، كما اتضح، وهي كذلك بمثابة **وعي الذات**.

بما أن الأسطورة هي إدراك الذات، إذن فيجب، بالصرورة، أن يُتَضمن فيها ذلك الانفصال، الذي هو خاص بها، في شكل **مُدرَك**.

الأسطورة عبارة عن كلمة: هذا يعني، أن عليها أن تفصح عن الشيء الذي يتمثل فيه انفصالها بالضبط؛ الانفصال فيها يجب أن يكون مُعبراً عنه، مُظهراً كلامياً، **مُقالاً**.

بتحديدنا الأسطورة عن البنية الميتافيزيقية أشرنا إلى أن العنصر الـ "ما فوق الطبيعي" فيما لو كان متضمناً في الأسطورة، فإنه لا يعيق جسديتها وشيئيتها في شيء.

بمعادلة الأسطورة بالرمز بيّنا أن علاقة "الطبيعي" بـ "ما فوق الطبيعي" في الأسطورة يجب أن تفهم رمزياً، أي أن يُفهما في العلاقة معاً كشيء واحد. ولكن ماذا عساه يكون ذلك الـ "ما فوق الطبيعي" في جوهره؟ هذا ما لم نعالجه بعد، فقد اكتفينا حتى الآن بقليل أو كثير من توصيفات غير محددة، كقولنا "غير مألوف"، و"غريب"...إلخ. أما الآن، وبعد أن توصلنا إلى تعريف الأسطورة بأنها شكل شخصي – كلامي، واعٍ، صائر تاريخياً، فإننا لا نستطيع إلا أن نزيح جانباً هذه الـ "لا مألوفية" والـ "غرابة" مكتفين بتسجيل وجودها فقط.

الشخصية، التاريخ، الكلمة – هذا الصف من المفاهيم قادنا إلى ضرورة بناء مقولة من شأنها أن تحيط دفعة واحدة بالصف المفهومي كله، مع ذلك الـ "ما فوق طبيعي"، و"غير العادي" وغيرهما، وأن تضمنها في نقطة واحدة لا تتجزأ، بحيث أن هذا الانفصال اللاشيئي، اللاميتافيزيقي، اللاشعري كله، يتحد في تركيب واحد مع الظاهراتية والرمز ووعي الذات ومع الشخصية والحدث

التاريخي ومع الكلمة ذاتها، التي هي منطلق الذات ومصبه. ذلك يعني أننا نكون قد دنونا من مفهوم **الأعجوبة**.

الأسطورة هي أعجوبة. هذه هي الصيغة التي ننتظرها منذ البداية، الصيغة النهائية، المحيطة تركيبياً بكل الثنائيات والحجج المتضادة، المساقة في مجرى البحث. فلنتفحّص هذا المفهوم المعقد.

2- **هنا بالذات**، تراكم الكثير من الترهات، أكثر حتى مما نصادفه في الأوساط الأخرى المتعالقة مع الأسطورة. فالإثنوغرافيون وعلماء الميثولوجيا، لسبب ما، يعدون هذا المفهوم واضحاً تماماً، ولا يجهدون أنفسهم، على الإطلاق، في العمل على إيضاحه. أما الفلاسفة فيضعون أنفسهم في مقام أعلى من هذا المفهوم وينظرون إليه بازدراء مترفّعين عنه.

اللاهوتيون يقولون شيئاً ما عنه، لكنهم يتحدثون إما مدافعين أو داحضين بحماس، بحيث يكون ما قيل في الحالة المعنية هباء بالنسبة لنا، فالذي نبغيه نحن إيضاح المفهوم ذاته، وليس الدفاع عنه أو دحضه، وترى إلى جانب أولئك آخرين يتحدثون بأسلوب الوضعية العلمية، خاضعين لإغراء "التقدم" في العلم، معتقدين بسذاجة بإمكانية مصالحة الدين مع ذلك "التقدم".

إذن، فلا أولئك الإثنوغرافيون، ولا هؤلاء الفلاسفة، ولا اللاهوتيون المتبنون للوضعية العلمية يفيدوننا في شيء هنا، لذلك فسيكون علينا أن نبحث عن طريق خاص بنا لعلاج هذه المسألة.

آ) الاعتقاد الأكثر شيوعاً يقول بأن الأعجوبة هي **تدخّل قوة أعلى** أو القوى الفوقية، وهو تدخل من نمط **خاص**. هذه النظرية تحتاج إلى التدقيق، والوضع على بساط البحث.

يجب ألا يفوتنا أن ما نعنيه في حديثنا طوال الوقت هو **الذات الأسطورية**، وليس أنفسنا أو أحداً آخر كائناً من كان. إذن، فمن الضروري حل مسألة معنى الأعجوبة **من وجهة نظر الوعي الأسطوري ذاته**. بالطبع، الأعجوبة بالنسبة للأسطورة، في العموم، هي تدخل القوى الأعلى. ولكن:

أولاً، من وجهة نظر الأسطورة **لا يوجد شيء على الإطلاق بمعزل عن تدخل هذه أو تلك من القوى الأعلى**. وطالما رحنا نتحدث عن الأسطورة -

الأعجوبة، فإن **الأعجوبة** من وجهة النظر هذه **تتخلق بلا انقطاع**، ولا وجود البتة لشيء غير عجيب.

وهكذا، إذا أخذنا الميثولوجيا المسيحية، فإن خلق العالم هو الأعجوبة الأعظم، التكفير عن الذنوب – أعجوبة عظيمة، الحياة والموت – أعجوبتان خالصتان، ناهيك عما في ذكر ميثولوجيات كالعذراء، والانبعاث، والقيامة وغيرها من أعاجيب. ذلك كله يدفع إلى السؤال التالي: إذا لم يكن ثمة شيء إلاّ وعجيب، وإذا كانت حياة العالم كله، وحياة الإنسان بكل ما فيها من تفاصيل ودقائق أعاجيب بأعاجيب، فما هو الذي يعد، إذن، أعجوبة؟

من الواضح أن وجهة النظر القائلة بالأعجوبة كتدخل للقوى الأعلى لا تصمد في وجه أي نقد.

ثانياً، يقولون: إن الأعجوبة تدخّلٌ **خاص**. حسناً، **فكيف هو** إذن يكون؟ أظن أننا فيما لو أخذنا بعين الاعتبار الذات الأسطورية نفسها، فإن الأعجوبة تُعاني من قبلها كتدخل **خاص** بالفعل. بيد أن ما قيل هنا ما زال قليلاً جداً، فالمبدأ ذاته لا يزال غير واضح هنا، المبدأ الذي يُفسَّر بناءً عليه الحدث المعني كخاص؛ وغير واضح أيضاً ما هو بالضبط ذلك الذي يتدخَّل.

معاناة الأعجوبة تكون **خاصة** تماماً، بيد أن مجرد إشارة بسيطة إلى "الخاص" هنا لا تعيننا في شيء، كما هي الإشارة إلى مفاهيم كـ"غير مألوف" أو "غريب" أو سواها. إذن، فخصوصية الأعجوبة يجب أن تظهر على ما تكون عليه.

ب)هناك اعتقاد آخر يقول بأن **الأعجوبة عبارة عن خرق لقوانين الطبيعة، وانتزاع مكان في حركة الكون الميكانيكي العامة**. فيما لو كان ممكناً ضم هذا الاعتقاد إلى سابقه، وفهمه على أنه تدقيق للأول، لوصلنا عندئذٍ إلى أن الأعجوبة عبارة عن واقعة تَدخّل القوى الأعلى، المُخلّ بالسير الميكانيكي للظواهر. بيد أن هذا **يناقض بشدة ظاهراتية (فينومينولوجيا) الأعجوبة**.

__أولاً__، لأن وجهة نظر غريبة على الوعي الأسطوري تُزجّ هنا. والمقصود هنا، هو فهم الأعجوبة كخرق لقوانين الطبيعة، فيما **لو تناولنا الأعجوبة**

وقوانين الطبيعة من وجهة نظر علوم (القرن 17-19) الميكانيكية. بيد أن هذا الاشتراط ليس فقط غير حتمي، إنما هو يحول تماماً دون إمكانية الكشف الجوهري عن مفهوم الأعجوبة.

ما المهم في أن يفهم الأعجوبة كلٌّ على هواه! وبالفعل، ما الذي تعنيه الأعجوبة **قائمة بذاتها**، بالنسبة **لمن يعيش هذه الأعجوبة، لمن يتناولها كما هي قائمة بذاتها تماماً**؟ أتكون الأعجوبة بالنسبة له محض أعجوبة ولا شيء سوى ذلك؟

آخذ على عاتقي مسؤولية التأكيد بمصداقية علمية كاملة، **بأن الأعجوبة** لذات من ذلك القبيل، **ليست على الإطلاق خرقاً لقوانين الطبيعة**. فليس خرق قوانين الطبيعة هو الأعجوبة، بل على العكس من ذلك تأسيس تلك القوانين وتبريرها واستيعابها هو الأعجوبة. فما الأعجوبة من وجهة نظر الوعي الأسطوري إلاّ تأسيس وإظهار لقوانين الطبيعة **الحقيقية** غير القابلة للاختراق.

ثانياً، ماذا يعني اختراق قوانين الطبيعة؟ الوعي الأكثر بدائية ووحشية يتعامل مع مفهوم الأعجوبة، غير متسلح بأيّ تصورات كانت عن قوانين الطبيعة، أو إن التصورات لديه تكون في شكل لا يستحق أن يُلقى إليه بال.

يُلاحظ هنا إقحامٌ لعينٌ آخر لوجهة نظر غريبة مغايرة، فالناس كما يبدو لا يستطيعون إلاّ أن يعاينوا العالم كلّه، من برج أجراسهم الخاص، في حين لا يطال نظرهم مسافة أبعد من أنوفهم.

ثالثاً، حتى لو أخذنا بعين الاعتبار حقب التصورات المتضورة عن قوانين الطبيعة، فإننا هنا أيضاً سنعاني جملة صعوبات، فيما لو فهمنا الأعجوبة كخرق لتلك القوانين.

آ) القوانين ذاتها لا أهمية لها على الإطلاق **بالنسبة للعلم ذاته**. يمكن تأويل العلم، وحتى استخدامه بغرض الدعاية لتأليه مبادئ وفرضيات مجردة ما، وإضفاء صفة المطلق عليها، وذلك بحد ذاته سيصير إلى أسطورة.

الإيمان بقدرة العلم على كل شيء، لا يتعدى أن يكون، بالطبع، واحداً من أشكال الوعي الأسطوري. فالعلم نفسه لا يقول بذلك إطلاقاً. القانون المستخلص

من سقوط الأجسام مجرّد **فرضية** بالنسبة للعلم، وليس حقيقة مطلقة البتة، فغداً يمكن لهذا القانون أن يتحول إلى آخر، ذلك إذا كتب له أن يبقى، وإذا ما كان ثمة سقوط للأجسام سيتم غداً، وأخيراً، إذا كان الغد نفسه سيكون. فأنا، مثلاً، لست على قناعة تامة بأن "الغد" سيكون من كل بد.

إذن، فما الذي سيكون؟ – يسألون – من أين لي معرفة ذلك، أقول: نعيش فنرى، إذا بقي **من** يَرى **ومن** يُرى.

وهكذا، لا يصح القول عن الأعجوبة إنها خرق لقوانين الطبيعة، إذا لم تكن معروفة درجة واقعية تلك القوانين بالذات. فمن وجهة نظر علمية بحتة، كل ما يمكننا قوله، هو أن الظروف التجريبية والمنطقية حالياً في وضع يسمح بقبول فرضية ما دون غيرها، أما أن نأخذ على عاتقنا أكثر من ذلك، فهذا ما لا يجوز لنا فعله على الإطلاق، إذا كنا لا نريد السقوط في عقيدة دينية، وفي تأليه للمفاهيم المجردة. وأهم ما في الأمر، هو أن **العلم لا يحتاج إلى ما هو أكثر من ذلك**. فكل ما هو فوق ذلك أهواء وأذواق خاصة.

ب) لنفترض أن قوانين الطبيعة موجودة، إما بمعنى الفرضيات فقط، أو بمعنى حقائق ما مطلقة أو مجردة. فهذه القوانين، من وجهة نظر الوعي الأسطوري، **هي أيضاً ظهور للقوى الأعلى**. فلماذا يمكن إدخال ظهور القوى الفوقية الأعلى بصورة حتمية في ظاهرة الفوضى والشواش المفاجئ فقط، وليس في الانتظام ووعي القوانين والنظام؟ ولماذا لا تكون قوانين الطبيعة بمثابة ظهور للقوى الأعلى؟ فكل ما يقوم به العلم هو أنه يضع بعض الصيغ والقوانين، التي بحد ذاتها لا تكون الأشياء أو القوى، بعد، بل هي **تتحقق** في الأشياء وفي الحركة. وبالتالي، إذا لم يكن ثمة أشياء أو حركة، أو قوى خارج تلك الصيغ، فإن الصيغ ذاتها لا تخلق من نفسها أياً من الأولى أو الثانية أو الثالثة. هذا يعني، أن آلية العلم بحد **ذاتها لا تقول** شيئاً عن الطبيعة في واقعيتها، فأي قانون طبيعة كائناً ما كان أعجز من أن يقول شيئاً عن خلق الطبيعة والعالم، أو عن فنائهما أو نهايتهما. أي أن القانون العلمي ينطلق من أن العالم بات **موجوداً بطريقة ما**، ويبحث عن تطبيقات لصيغته بطريقة ما في هذا العالم. أما عمّا إذا كان العالم

موجوداً قبلاً، أو هو سيكون مستقبلاً، أو أهو موجود يقيناً الآن، فإن العلم لا يعرف شيئاً في هذا الخصوص.

مما سبق يبدو واضحاً أن الوعي الأسطوري له الحق المنطقي الكامل، في أن يؤكد، مع وجود أكثر القوانين دقة عن الميكانيزم المطلق، **أن القوانين الميكانيكية الموجودة واقعياً تكون بمثابة ظهور للقوى الأعلى**، وأن القوانين نفسها هي مجرد صيغ، ولا تكون الأشياء ذاتَها، وبالتالي، فمن الممكن، بل والضروري عند الحديث عن الأشياء الخاضعة لتلك القوانين، أن يطال الحديث القوى الأعلى وأن يشتمل على البحث عن علل الأشياء المتحركة ونواميسها في مكانٍ ما بطريقة ما.

لا غرابة في أن قوانين الطبيعة هي مجرد قوانين طبيعة، فإخراج واحدة من الأخرى ممكن من حيث المبدأ منطقياً، بمعزل عن أية أعجوبة. ولكن، حين يتبين أن ذلك ليس مجرّد استنتاج منطقي، وأن الكون كلّه إنما يوجد ويتحرك وفقاً لتلك القوانين، فإن شيئاً ما غريباً ينجم عن ذلك.

هذا البيانو، مثلاً، قام بصنعه أحد ما، رفوف الكتب هذه، قام بصناعتها أحد ما، فكيف إذن – هكذا يحاكم الوعي الأسطوري – للكون الذي هو أعقد بما لا يقاس، وأدق بما لا يقاس من هذا وذاك، ألا يكون قد صنعه أحد على الإطلاق، وأن يكون قد قام هكذا من تلقاء نفسه؟

من الواضح، بالتالي، أن لا خرق هناك لقوانين الطبيعة بالنسبة لـ **الوعي الأسطوري**، لسبب بسيط، مفاده أن قوانين الطبيعة ذاتها، فيما لو أخذت كقوانين مادية – واقعية، هي أيضاً بمثابة ظهور للقوى الأعلى، وبالتالي هي شيء ما أسطوري.

جـ) أخيراً، أنصار النظرية، التي تقول بالأعجوبة كخرق لقوانين الطبيعة، يخلطون **الأعجوبية** بحد ذاتها بتفسير الأعجوبة العملي. فيكون ما يصلون إليه إما أن الأعجوبة خرق لقوانين الطبيعة، أو هي لا شيء على الإطلاق.

إما أن الأعجوبة لا تُفسَّر بقوانين الطبيعة (وعندئذٍ تكون بالضبط أعجوبة) أو أن قوانين الطبيعة تُفسِّرها (وعندئذٍ تكون غير أعجوبة، ولا يكون ثمة أعجوبة على الإطلاق). إنها وجهة نظر أتى عليها الزمان، ووجهة نظر

الميتافيزيقا العقلانية القديمة. وأكتفي هنا بذكر ملاحظة مفادها أن العقيدة الميكانيزمية هي ابنة الثنوية الميتافيزيقية للمدرسة الكارتيزية (Cartesius)[1] فتبعاً لها تنفصل الذات عن الموضوع بهاوية عصية على العبور: الذات ليست بأي معنى موضوعاً، والموضوع ليس بأي حال ذاتاً، وهكذا فالذات تعد معطى **ذهنياً** خالصاً، أما الموضوع **فشيء** خالص، ميكانيزم. *ذلك كله ثمرة للثقافة الليبرالية – البرجوازية الرأسمالية.*

أما بالنسبة للفلسفة التي تعترف بوحدة الذات والموضوع، فالموضوع لا يكون على الإطلاق مجرد ميكانيزم. فهو ولا بد يتضمن سمات الذات والإدراك والروح والأهداف؛ وعلى الرغم من كون الـ"ميكانيزم" مقولة واقعية تماماً، إلا أنها في الوقت نفسه مقولة تابعة، فليست الوحيدة ولا المطلقة.

وهكذا، تكون العقيدة الميكانيزمية المحضة ميتافزيقا ثنوية وعقلانية مؤذية، وتكون ثمرة بائسة من ثمار الليبرالية، الليبرالية السياسية والفلسفية والدينية التي سادت بضع قرون ثم قضت.

ولكن، إذا كان الوضع على هذه الحال، فماذا يعني "تفسير" الأعجوبة، "من خلال قوانين الطبيعة"؟ هذا سيعني، قبل كل شيء بالطبع، تفسيرها كنتيجة طبيعية لميكانيزم الظاهرة، كواحدة من عجلات الماكينة العالمية العامة. ولكن، من الواضح، أن تفسيراً كهذا للأعجوبة ليس كلياً على الإطلاق.

يجب ألا يغيب عن بالنا أن الأعجوبة هي ظاهرة **اجتماعية وتاريخية**، أما قوانين الطبيعة فهي وضعيات وظواهر **ميكانيكية**.

قانون الطبيعة لا يقول شيئاً البتة عن **الواقع المطلق** للظاهرة الجارية. فكل ما يقوله، إذ يقول: إذا **كان ثمة** حجر، وإذا **كان ثمة** أرض، **وإذا كان** الحجر في مكان أعلى من سطح الأرض، **وإذا كان**، أخيراً، لذلك الحجر أن يسقط، فإن سقوطه سيكون بهذه الكيفية.

ولكن، ماذا لو لم يكن هناك حجر ولا أرض ولا سقوط؟ حينئذٍ لن يتعدى قانون السقوط أن يكون صيغة مجردة، لا تعبّر عن أي وجود. إضافة إلى ذلك، لكي يعكس القانون سيرورة واقعية بالفعل، فلا بد من تحديد مكاني للظاهرة المعنية، بل **وتعيين دقيق للزمان**، الذي بدأ فيه السقوط بالضبط.

قوانين سقوط الأجسام لا تقول شيئاً، ليس فقط عن فضاء أو مكان الظاهرة المعنية، بل هي لا تقول شيئاً، كذلك عن الزمان الذي تم فيه السقوط فعلياً، فليس في القانون أي حكم زمان.

أمّا الأسطورة ففي وضع مناقض لذلك تماماً. الأسطورة تتحدث بالضبط، عن ظاهرة **محددة**، عن **بدايتها المكانية ونهايتها**، أي عن حجمها، وتتحدث عن **بدايتها الزمانية ونهايتها**، أي عن الزمان الذي بدأت فيه الظاهرة ونضجت وتضاءلت ثم قضت. لذلك **فإن التفسير الميكانيكي للأعجوبة لا يطال ما هو جوهري فيها**.

إليكم شخصاً ما يسير في شارع، وإذا بحجر يسقط من عمارة قيد الإنشاء على رأسه فيصيب منه مقتلاً. هل ذاك الحجر سقط وفقاً لقوانين الميكانيك؟ هو كذلك من دون ريب. ولكن، هل ظروف سقوطه في هذه اللحظة دون غيرها، تتعلق بهذه أو تلك من قوانين الفيزياء والميكانيكا؟ ليكن ذلك. وهل الشخص العابر للشارع كان يسير كآلة، كميكانيزم، وما كان بمقدوره أن يسير إلاّ وفقاً لذلك؟ لنفترض ذلك أيضاً، فماذا بعد ذلك كله؟

على الرغم من كل ما سبق **يبقى من غير المفهوم لماذا حصل ذلك فجأة**. لنفترض أن ذلك الشخص لم يعبر في هذا اليوم بالذات الشارع بمحاذاة هذا البناء القاتل، فهل كانت ستخترق حينئذٍ قوانين الطبيعة؟ البتة، لا. والموت أيضاً لم يكن ليحدث.

من الواضح، أنه لا فرق على الإطلاق، من وجهة نظر قوانين الطبيعة فيما لو كان الحجر سيسحق رأس الشخص العابر أم لا، فقوانين الطبيعة، أكرر، هي وضعيات ميكانيكية مجردة، لا تقول شيئاً البتة عن تاريخ واقعي كهذا، ولا تقول شيئاً على وجه التحديد، عن تاريخ تطبيقها بالذات على هذه الوقائع أو الأزمان أو تلك. قوانين الطبيعة لا تقول شيئاً عن اتجاهات تطبيقها واستخدامها. فهي لا تاريخية.

خذوا، مثلاً، طرائق دراسة كسوف الشمس وخسوف القمر في علم الفلك. إنها بالغة الدقة. ولكن ما الذي تفترضه لزوماً تلك الحسابات، وإلام تصل؟ هي تفترض لزوماً أن تكون لوحة السماء في **اللحظة المحددة** بهذه الصورة بالضبط.

من خلال معرفتي بأن السماء في اليوم المحدد، أي في هذا العام والشهر واليوم والساعة والدقائق والثواني ستكون على هذه الصورة، أستطيع أن أحسب بدقة، متى سيكون الكسوف والخسوف القادمين. ولكن **من أين** لي معرفة لوحة

السماء في هذا اليوم؟ **ليس من خلال العلم على الإطلاق**، إنما من خلال مراقبة ذلك المعطى بذاته، الموجود قبل أي علم، والمؤسس ليس على العلم بتاتاً. فالقوانين العلمية قائمة بذاتها لا تقول كيف ستكون السماء في الأول من كانون الأول (يناير) لعام 1928 في الساعة الثانية عشرة ليلاً في موسكو. وبالتالي ففي التنبؤ بالظواهر الطبيعية المستقبلية يدخل العلم ليس وحده، بل مرفقاً بمعطى ما مطلق، ما قبل علمي وخارج علمي، **مبهم ولا يفسر علمياً**.

يبدو أن وقوع هذه الظاهرة أو عدم وقوعها بما فيها من واقعية يتعلق، تماماً، بوضعها **المطلق**، بوضعها في منظومة العالم **المطلقة**، غير المحددة علمياً. وبالتالي يبدو واضحاً حتى للصغير، **أن التفسير الميكانيكي، أي كشف قوانين الطبيعة هذه أو تلك، في ظاهرة عجيبة محددة**، لا يقدم شيئاً على الإطلاق لتفسير الأعجوبة ذاتها.

لنفترض أن الأعمى أبصر، وهذه حالة أعجوبة، أعجوبية هذه الظاهرة لا تتمثل على الإطلاق في خرق قوانين الطبيعة. ليكن أن الأسباب التي جعلت الأعمى يرى غير واضحة الآن، ولكن، **يجب أن تكون** هناك أسباب من حيث المبدأ، والعلم سيكتشفها عاجلاً أم آجلاً.

طالما أن ذلك تم **واقعياً**، في عضو النظر **الواقعي**، **فليس من الممكن إلاّ أن يكون ثمة عامل مادي واقعي**، **وأسباب** قادت الشخص من العمى إلى الرؤية. في الوقت ذاته فإن **التصور الأكثر دقة، والأكثر وضوحاً عن ميكانيزم هذه الظاهرة لا يفسر شيئاً على الإطلاق في الأعجوبة، ولا في أية ظاهرة تاريخية أخرى عموماً**.

لو أن الأعمى لم يرَ لما اختُرقت قوانين الطبيعة. إذا كانت الأرض ستصطدم غداً بمذنب أم لا، سيأتي عليها اللهب أم لا.. هذا كله لا يقول شيئاً عن أية من قوانين الطبيعة. على الرغم من أن هذا وذاك سيتم بالتأكيد وفقاً لقوانين الطبيعة. وهكذا، فالأعجوبة ليست على الإطلاق في أن تكون قوانين الطبيعة مُختَرقة، أو في أنها كأعجوبة غير قابلة للتفسير بالوسائل العلمية. فالظواهر الناتجة بدقة عن نظام الميكانيزم العالمي، يمكن لها ذات مرة أن تكون أعجوبة أكثر من تلك التي من غير المعروف بأي ميكانيزم تسير وتحت أية قوانين طبيعية تتحرك.

3- إضافة إلى ما سبق ذكره، هناك مجموعة كاملة من نظريات الأعجوبة، بيد أنها تكاد تعاني جميعها من مشكلة إقحامات غريبة متغايرة، مبدِّلة تحليل

المفهوم ذاته بالعلاقة الشخصية بهذا المفهوم.

هكذا هو حال النظرية القديمة، المؤسسة على تفسير الأعجوبة على أنها **إيمان بتماثل الكون وانسجامه، إيمان يسير على طريق الضلال.**

يميل الناس إلى تفسير الأشياء غير العادية بظواهر ما أكثر عمومية، ولذلك تراهم يطرحون مفهوم الأعجوبة. بيد أن ذلك، كما هو واضح للعيان، هو ما تؤدي إليه محاكمة العالم الأوروبي، وليس محاكمة الذات الأسطورية التي **قبل أن تفسر** الأعجوبة تراها **بعينها.**

هذا العيب أيضاً تعانيه نظرية فوندت الذي يفهم الأعجوبة كـ مُنْتَج من منتجات الأرواحية (Animism)[2] البدائية، **وكإحالة للمعاناة الشخصية الإرادية إلى موضوعات** طبيعة ودين.

لو افترضنا أن الأمر على هذه الحال **فعلاً**، فإن الذات التي ترى الأعجوبة وتعانيها لا تفكر على الإطلاق، بأنها **هي بالذات** تقوم بنقل شيء ما من ذاتها إلى الموضوع. **فتلك الذات مقتنعة كلياً وبما يخالف ذلك الرأي تماماً**، بأنها هي بالذات موضوع لتأثير الأعجوبة، وأن الأعجوبة تنطلق ليس منها، وأنها **هي ذاتها لا تستطيع إلاّ أن تعترف بالأعجوبة كظاهرة موضوعية.** وأن الأعجوبة، غاصبة، تقتحم عالم الذات الروحي، **وتطلب** آمرة الاعتراف بها.

كذلك، هي عاجزة تماماً نظرية **الإيحاء**، التي تحاول تفسير الأعجوبة بواسطة هذه أو تلك من المعاناة النفسية لموضوع التأثير الأعجوبي، أو بالعلاقات المشتركة بين هذه أو تلك من الحالات النفسية. فـ"العالم" الذي لا يرى في الأعجوبة سوى "إيحاء نفسياً"، لا ينطق بكلمة واحدة في صلب الموضوع، وما يقوله لا تتعدى أهمية الشتائم والترهات العاجزة الحاقدة.

لتكن الأعجوبة وليدة إيحاء، ولتكن ببساطة ضرباً من الجنون. فما الذي من شأنه أن يقدمه مثل هذا القول للتحليل العلمي للمفهوم ذاته؟ من الجلي حتى للطفل الصغير أن المجانين **أنواع**، وأن جنوناً لا يشبه جنوناً آخر، فبم عساها تتجلى خصوصية ذلك الجنون الذي يطلقون عليه تسمية الإيمان بالأعجوبة؟ لا يفيد التملص من الإجابة عن هذا السؤال في شيء.

تفسير الأعجوبة كموحى به أن كمُتَخيَّل هو بمثابة حقد عاجز على الأعجوبة، وصراخ انفعالي هرباً من المحاكمة الهادئة الحرّة، كما "تتناقش" النسوة (النقاقات) العصبيات في العادة[3].

لنجرب الآن تشريح مفهوم الأعجوبة، آخذين بعين الاعتبار، أنها ليست مجرد تأثير للقوى الأعلى في الوجود الأدنى، وليست مجرد خرق لقوانين الطبيعة، ولا هي فقط فكرة عن تماثل قوانين الطبيعة، ولا هي أيضاً هذا المُتخيَّل الذاتي أو ذاك، ولا هذا الذي يوحي به آخر ما أو ذاك، ولا هي وليدة استحضار أرواح أو تهيؤات قسرية.

4- لكي نكون منطقيين وواضحين تماماً في تحليلنا لهذا المفهوم الصعب، والمحتقر عادة في الأعمال الفلسفية والعلمية، نوزع معالجتنا على نقاط محددة (من شأن كل منها أن يتطور إلى فصل كامل).

آ) من الواضح أننا نتعامل في الأعجوبة، قبل كل شيء، **مع توافق**، أو **مع علاقة مشتركة، في أقل تقدير، وتضارب في آن معاً بين واقعين من نمطين مختلفين**. وهذا، كما أرى، ما جعل الكثيرين يقولون بتدخل القوى الأعلى وبخرق لقوانين الطبيعة. وما نود فعله، خلافاً للنظريات المذكورة هو الكشف عن طبيعة ذينك الواقعين وطريقة تعالقهما عبر تحليل ظاهراتي _ جدلي دقيق.

قبل كل شيء، بات واضحاً مما سبق عرضه أن الأعجوبة علاقة متبادلة مشتركة بين اثنين أو أكثر من الأنماط الشخصية. الأعجوبة أيضاً ظهور من جهة ما لشخصية أو شخصيات ما، **وفي سبيل(ولخدمة)**شخصية أو شخصيات ما (مع فهمنا الذي أسلفنا ذكره للشخصية). هذا ما يجب أن تكون له أهمية بدهية حتى ليكاد يكون النقاش فيه غير جائز. تكون الأعجوبة دائماً بمثابة تقييم للشخصية ومن أجل الشخصية.

ب) هناك سؤال آخر يطرح نفسه: العلاقة المتبادلة التي تكونها الأعجوبة، بين **أية** نقاط شخصية تكون **بالضبط**؟

الشكل الأبسط الذي يخطر بالبال هو تأثير **إحدى** الشخصيات في **الأخرى**. بيد أن هذه النظرة قليلة الخصوبة. فليس هناك على الإطلاق ما هو عجيب في تأثير إحدى الشخصيات في أخرى، فيما لو أُخذ هذا التأثير على حاله: ذكي يُعلّم غبيّاً، عالم يُعلِّم غير عالم، متعلم يُعلّم أميّاً، مجرّب في الحياة يعلّم غرّاً.. الخ. ليس هناك ما هو عجيب في ذلك كله.

من الواضح، أن ذلك كله كمثل أي شيء آخر في العالم، **يمكن أن يكون** عجيباً. بيد أن شروق الشمس وغروبها أيضاً، وكذلك ولادة الإنسان وموته، وحتى أصغر الظواهر في الطبيعة وفي الحياة **يمكن أن تكون** عجيبة، وهي غالباً ما تبدو كذلك، فإذن، ليس تأثير شخصية في أخرى بذاته أعجوبياً، إنما

نقطة ما خاصة لا تُحيل إلى واقعة الظاهرة المعنية.

لا يُعين هنا أيضاً تأثير الشخصية الأعلى في الشخصية الأدنى، فليس في ذلك ما هو عجيب أيضاً. بل ويمكن القول بقدر ما تكون الشخصية المؤثرة أعلى يصعب الحديث عن أعجوبة، أما الشخصية الأعلى، فيما لو كانت موجودة، فهي تتصور عموماً، **ودائماً**، **وبثبات** كشخصية مؤثرة وفاعلة. لذلك فلا يبقى أي مكان خاص للأعجوبة هنا.

يجدر البحث عن العلاقة الأعجوبية الحقيقية المتبادلة بين نقاط شخصيتين، ليس في وسط تأثير إحدى الشخصيات في الأخرى، إنما وقبل كل شيء في **وسط الشخصية الواحدة ذاتها**، ومن ثم، وعلى أساس ذلك يمكن الحديث عن علاقة متبادلة بين **شخصيتين مستقلتين أو أكثر**.

مثالٌ واحدٌ ربما يكون كفيلاً بأن يقنعنا دفعة واحدة، وهو **التقمص، والتناسخ عموماً في أجسام مختلفة**. ولا نتردد في أن نقول عن ذلك أعجوبة.

بيد أننا لو توقفنا عند الساحرة التي هي نفسها تتحول حيناً إلى دولاب دوار، وحيناً آخر إلى طير، أو إلى ذئب أسود، فمن الواضح أن الحديث هنا يدور عن شخصية واحدة. شخصية واحدة لا بد من وجود مستويين لها فأين هما؟

جـ) مما لا ريب فيه أن هذين المستويين هما **خارجي - تاريخي وداخلي - خاص بالفكرة، كما لو يكون مستوى النيّة والهدف المعطى**. وسنأتي على ذلك لاحقاً بمزيد من التفصيل.

الشخصية، أولاً، هي شخصية قبل كل شيء، أي هي كذلك قائمة بذاتها خارج تاريخها وخارج أية صيرورة. فما معنى ذلك؟ معنى ذلك أن الشخصية هي شيء ما ثابت لا يطاله التغيير في مجرى تبدّله الخاص وتاريخه.

بناء على قاعدة الجدل الأساسية، يمكن للصيرورة أن تتم فقط حين يكون هناك ما يصير، ويكون ثمة ما يبقى بلا تغيير، على الرغم من كل ما يطرأ عليه من تغيرات. فما إن "هو" يختل في جوهره حتى يمكن القول بأن صيرورته انقطعت، وبدأت صيرورة شيء ما آخر تماماً.

الشخصية، قبل كل شيء، هي وحدة ما لا تتبدل، كما لو أنها تكون حاضرة في مجرى عملية التغيير كلها، قائمة بذاتها، خارج أي تغيير أو تاريخ.

ولكن، الشخصية الواقعية، هي شخصية **تاريخية**، وهي على الدوام تتدفق بلا انقطاع وتتغير وتصير. بل ويمكن التعبير بجلافة أكبر، بالقول إنها زمن في **الزمان**. فما هو الزمان؟

الزمان، أو الصيرورة، ممكنان فقط كمقولة مضادة جدلياً للمعطى والفكرة، اللذين يتصوران تماماً خارج الصيرورة.

أن تكون هناك صيغة رياضية قابلة للتطبيق (أو تطمح لأن تكون قابلة للتطبيق، أي تكون **بفكرتها الخاصة قابلة للتطبيق**) على جميع الأزمان قاطبة فذلك لا يعني أنها تتضمن ما هو **زماني** بتاتاً.

الزمان مقولة مضادة للفكرة، فهو بطبيعته **لا منطقي ولا عقلاني**. الزمان من حيث المبدأ يكون بحيث اللحظة الماضية **لم تعد** موجودة، واللحظة الآتية **لم تأت** بعد، وكل شيء عنها مجهول، أما الحاضر فومضة لا تقبض. جوهر الزمان الصرف يتمثل في هذه الطبيعة اللامنطقية للصيرورة، في **الصيرورة اللامنطقية**، في عدم إمكانية تمييز أي شيء فيه على الإطلاق، وعدم إمكانية مقابلة أي شيء بأي شيء؛ فكل شيء هنا مندغم في دفق واحد للمعنى لا يتجزأ.

جوهر الزمان يكمن في نمو الوجود المتواصل، حين يكون من غير المعروف **مطلقاً ما** سيأتي بعد ثانية واحدة، وحين لا يقبل الماضي **بالمطلق** الكلي أن يعود، فيضيع، وعموماً، حين لا تكون هناك أية قوة بمقدورها إيقاف دفق الصيرورة، ذلك الدفق اللاإنساني العصي على الضبط. لذلك فلتتنبأ قوانين الطبيعة بما تريد، فليس لأحد أن يستطيع التعهّد بتحقيق تلك التنبوءات.

الزمان، هو طبيعة الوجود اللامنطقية تماماً، وهو بالمعنى الحقيقي **القدر**، وفي منظومة تجريبية أخرى هو **إرادة الله**. عبثاً تخلى العلماء والفلاسفة عن مفهوم **القدر** مستعيضين عنه بمفهوم السببية. فذلك أشبه بمن يحشر أنفه عاجزاً تحت لسانه، خيفة أن ينظر في عيني الحياة وجهاً لوجه.

القدرة، مقولة واقعية بالمطلق، حياتية تماماً، ونحن نستخدم هذا المفهوم وهذا المصطلح يومياً. فكل يوم وكل ساعة نرى تأثير القدر في الحياة، في حياتنا الخاصة، وفي حيوات الآخرين، ونعرف تمام المعرفة وندرك جيداً أن ليس بإمكاننا ضمان ثانية واحدة من حياتنا، ونعي إلى درجة الألم أن المستقبل مجهول، ومظلم، كعتمة ضبابية تزحف إلى بُعد لا نهائي. وعلى الرغم من ذلك كله، ها نحن إرضاء لنظريات كاذبة وافتراضات جلفة نقول إن هذه المقولة ليست أكثر من اختلاق ووهم، كما لو كانت لا تعبّر عن أية فكرة واقعية.

أنتجنا مقولة السببية. لكأن السببية تحول دون اختفاء القمر أو انفجاره، فلو أن القمر قبل أن يتم خسوفه اختفى في حريق عالمي ما أو تشظّى لسبب ما لا علم لنا به، فهل ترى السببية تحول دون ذلك؟ خسوف القمر متوقع في يوم

محدد. ولكن، من يدري، أسيكون هناك قمر مع حلول ذلك اليوم، أو أن اليوم نفسه سيأتي؟ أنا أعترف وبصراحة، أن ذلك ليس أكيداً بالنسبة لي.

القدر، هو الواقع الأكثر حضوراً الذي أراه في حياتي الخاصة وفي حيوات الآخرين. القدر ليس اختلاقاً، إنما هو تلك الكمّاشة الأكثر فظاعة التي تضغط على حياتنا. القدر وحده يتحكم بنا، ولا أحد سواه.

وهكذا، فنحن نصادف في الأعجوبة مستويين شخصيين:

أولاً، الشخصية **قائمة بذاتها**، خارج تبدلاتها الذاتية، وخارج أي تاريخ، الشخصية **كفكرة** وكـ **مبدأ** وكمغزى الصيرورة كلها **وكقاعدة** ثابتة، تتعادل السيرورة الواقعية فيها؛

ثانياً، **تاريخ** الشخصية ذاته، **سيرورتها** الواقعية وصيرورتها، **صيرورتها اللامنطقية**، وسيرورة الواحد – الكثرة المتواصلة، وسيرورة الاندغام المطلق المستمرة، والاستمرارية **الزمانية** الصرفة، والتوتّر.

جـ) يطرح السؤال التالي نفسه: في أية علاقة متبادلة بالضبط يقع مستويا الشخصية ذانك؟

ترانا هنا نقترب لأول مرة من تفسير الأعجوبة جدلياً (أقول الاقتراب من الجدلي إذ إن الفلسفة لا تتطلب أي تفسير آخر).

ذانك المستويان المتمايزان تماماً **يتطابقان** بالضرورة في صورة ما لا تتجزأ، وفقاً لقانون الجدل العام. يتكرر هنا، ثانية، الجدل الأولي – جدل "الواحد" و"الآخر"، وبمعزل عن الاستيعاب الدقيق لهذا الجدل، يتعذر فهم جدل الأعجوبة.

"الواحد" و"الآخر" مختلفان بحكم الضرورة، ومتطابقان معاً. بيد أن ما يثير الفضول، ليس هذا القانون الجدلي العام، إنما خاصيته تلك المرتبطة بمقولة الأعجوبة.

ما إن بدأنا الحديث عن الصيرورة والتاريخ، وعن الزمان، حتى برز في الحال سؤال عن **كيفية حدوث هذه الصيرورة على وجه التحديد، وعن مداها.**

الصيرورة، لا يمكن أن تكون من دون ذلك الذي يصير. فما أن ينتقل الشيء إلى الصيرورة، حتى تبدأ حالاً مقارنة الصائر واقعياً، أي الكائن، مع ما يجب أن يصير، مقارنة الشيء **الصائر مع فكرة** الشيء.

فبعيداً عن هذه المقارنة، سراً أو علناً، لا يمكن إطلاقاً الحديث عن صيرورة واقعية. لكن بتفحصّ هيئة الشيء الصائر الواقعية نلاحظ وجود أكثر من مستويين اثنين.

أولاً، مستوى فكرة الشيء المجردة، أو كما في حالتنا هذه، فكرة الشخصية، خارج تاريخها، تبقى في موضعها وكما هو الحال كذلك في ثانياً، مستوى **صيرورة لامنطقية صرفة**، مستوى **لاعقلانية تاريخية**. لو توقف الأمر عند هذا الحد لوقعنا في شرك الثنوية الحمقاء، ولما تحقق لدينا أي جدل لأية أعجوبة كانت. ذانك **الوسطان يتطابقان**. وهذا يعني، ثالثاً، وجود مستوى ما **ثالث**، هو ذلك الشيء الذي لم يعد فكرة مجردة، ولم يعد لامنطقية مجردة للصيرورة، شيء ما لا يمكن إحالته البتة، سواء إلى هذه أو تلك، شيء ما في جوهره لا يتشارك مع هذه وتلك، شيء ما عليه أن يكون بالدرجة نفسها فكرة وصيرورة. هو فكرة، ولكن، فكرة غير معطاة بذاتها، إنما بوسائل لامنطقية تماماً ؛ وهو صيرورة لامنطقية ومادة، وكلاهما معطاة كفكرة وبوسائل الفكرة. ذلك هو حقيقة ما يقود الصيرورة كلها، وليس إدراكها الفكري كفكرة مجردة فقط. ذلك هو **الأصل الحقيقي، البارادايغم الصرف، التحقق المثالي للفكرة المجردة.**

طالما هناك فكرة وتجسّد لهذه الفكرة، فهذا يعني أن درجات مختلفة من تجسدها ممكنة. ولكن، إذا كان الأمر على هذه الحال، فمن الممكن إذن تحقق **درجة كبيرة غير محدودة** من كمال التجسُّد. هذا هو حدّ إمكانية تجسد الفكرة في التاريخ وكلية هذا التجسد ؛ فالتجسد هو هيئة الفكرة العقلية مُتضمَّنةً في لامنطق الصيرورة، صائرة عبر ذلك إلى شيء ما مادي جسدي _ عاقل، وهو [فكرة] مُحقِّقة لمعطاها المجرد تماماً، ولذلك فهي مُشكَّلة كجسد مادي كلي تركيبي عاقل، أي كقوام.

بيد أن ذلك غير كاف لنا أيضاً إذا كنا نبغي إدخال الوسطين البدئيين _ الفكرة المجردة والصيرورة المجردة في تركيب واحد. فمن الضروري، على وجه التحديد أن يُدرك هذان الوسطان، لا في عدم تطابقهما الكلي مع الوسط الثالث المشار إليه، إنما بحيث يحملان آثار ذلك الوسط الثالث ويُمهران بخاتمه.

الوسط الثالث، كما سبق وذكرنا، لا يفضي إلى سابقيه، ولا يشترك معهما في شيء البتة. فكيف يمكن أن يتحقق التركيب إذن؟

من الواضح، عدم إمكانية البقاء عند حدود التضاد بين الأوساط الثلاثة المختلفة. فيجب أن تطال الوسطين الأولين تحوّلات على ضوء الثالث، على ألا يعيقهما ذلك عن أن يحافظا على ما يكوناه. فهما وقبل أي شيء ذلك الذي تكوناه ذاتاهما، وليس شيئاً آخر، أي مع بقائهما على ما هما عليه يجب أن يأخذا على عاتقيهما تلك الطبقة التي تشير إلى تطابقهما مع الوسط الثالث.

كل وسط، بالطبع، سيتراكب تبعاً لخواصه، **بطريقته الخاصة**، مع الوسط الثالث. هذا وحده يجعل الحديث ممكناً عن التركيب الجدلي للفكرة وللصيرورة. وبالتالي، لا بد، __رابعاً__، من تحوّر الفكرة المجردة إلى تلك التي يمكن أن يطلق عليها اسم الفكرة **المُعبَّر عنها**، أو **الفكرة** (في اختلافها عن الفكرة المجـرّدة)؛ وكذلك، __خامساً__، تحوّر الصيرورة المجردة الصرفة، المأخوذة في لا تمايزها الكلي ولا منطقيتها، إلى صيرورة **مُتصوَّرة**، أو إلى صيرورة **مادية – واقعية** للشيء الصائر.

هكذا هو جدل المستويين الشخصيين الأساسين، الداخلين في الأعجوبة، في علاقة تركيبية مشتركة، وإعادة اتحاد.

د) وبالتالي، فالمقارنة، التي لا يمكن لأية صيرورة أن تكون من دونها، يمكن أن تتم بمعان مختلفة. يمكن مقارنة صورة الشيء الصائر المادية – الواقعية مع فكرته المجردة، والحكم على مدى التطابق الحاصل بينهما. مثل هذه المقارنة لا تهبنا الكثير من المتعة بالطبع، لأننا نعرف مسبقاً أن أية صيرورة غير ممكنة من دون ذلك الذي هو بالضبط يصير، وأن أي تاريخ غير ممكن بمعزل عن ذلك الذي يقع في التاريخ.

ولكن، ها نحن بدأنا نقارن صورة الشيء المادية – الواقعية مع أصله، مع البارادیغم، و"النموذج" ومع تحققه المثالي، والحد المثالي لاكتمال أي تحقق ممكن له، والاقتراب من معطاه الداخلي الخاص. لا يحق لنا، هنا، أن ننتظر تطابقاً تاماً على الإطلاق، فما نلاحظه لا يتعدى أن يكون توافقاً **جزئياً** بين صورة الشيء الواقعية – المادية وتحقق معطاه المثالي، أصله، ولا يتوافر لدينا على الإطلاق ما يتيح لنا القول إن الواقعي في الحالة هذه يُجسِّد معطاه المثالي. زد على ذلك، هي حالة مدهشة، غريبة، غير عادية، عجيبة عندما يتبين أن الشخصية في تطورها التاريخي عكست فجأة، ولو لدقيقة واحدة، أصلها بالكامل وجسدته، وأنها بلغت حد تحقيق التطابق الكلي بين الوسطين، وصار ذلك الذي يبدو مادة وأصلاً مثالياً في آن معاً. **ذلك هو بالضبط موقع الأعجوبة.**

الأعجوبة جدلياً تركيب من مستويي الشخصية، حين تؤدي هذه الأخيرة بصورة كاملة معطى أصلها المتوضّع في عمق تطورها التاريخي. كما لو أن ذلك يكونُ تجسداً ثانياً للفكرة – الأول، في النمط البدئي، المثالي والبارادیغم، والثاني، تجسد هذين الأخيرين في حدث واقعي تاريخي.

كل شخصية، بالطبع، تبدو كما لو أنها تؤدي المعطى الراقد في أساس وجودها البدئي. ولكن على ذلك الارتباط أن يظهر كاملاً ما أمكن. وعلى ذلك الارتباط، بين وضعها الواقعي التاريخي و"تدستختها" المثالية. أن يُستعرض بصورة خاصة، ويخرج إلى السطح عن عمد.

لنأخذ، مثلاً، حالات الشفاء التي كانت تحصل في معبد أسكليبيوس المقدس في اليونان القديمة. كان الجميع يعرفون أن أسكليبيوس هو إله الصحة، وأنه يُعين المرضى على مرضهم. والجميع كانوا يعلمون أيضاً، أنه يقدم العون حتى عندما لا يصلي له أحد داعياً إليه بالشفاء. وأخيراً، الجميع كانوا على علم بأن الكهان يستخدمون مواد طبية مختلفة لعلاج المرضى القادمين، ويلجأون أحياناً حتى إلى العمل الجراحي. وعلى الرغم من ذلك كله فالشفاء في معبد أسكليبيوس يُعدّ أعجوبة. لماذا؟ لأنه بات **جلياً** كيف أن أسكليبيوس يعين المرضى.

كان على المريض أن يأتي، أن يُصلّي، وكان يجب أن يعينه هذا الإله بالذات، وفي هذا المعبد المقدس بالضبط.. الخ. كل شيء يجري هنا بصورة آلية، فالإغريقي المُسلِّم بعون الإله لم يكن يفكر على الإطلاق بأن شيئاً ما غير طبيعي يجري هنا. فكل شيء يجري بصورة طبيعية تماماً، والمريض يبرأ بالنتيجة.

جرى كل شيء بصورة طبيعية آلاف المرات والمرات، حتى إنه كان يجري **دائماً** بصورة طبيعية، فتفعل القوانين الآلية فعلها آلياً بصورة دائمة وبالتوتر ذاته. المريض ذاته، تحت القوانين الآلية نفسها لم يشف البارحة، بينما اليوم تعافى وحصل ذلك **تحت تلك القوانين الآلية** عينها، ولكن شفاءه تم تحت وقائع جديدة (فلقد جاء إلى أسكليبيوس وصلّى و ...) ولسبب ما تعافى من مرضه.

من الواضح أن الجديد الملاحظ اليوم، ليس هو أن أسكليبيوس كان اليوم فعالاً، أما البارحة فلم يكن كذلك (فالآلهة دائماً فعالة)، وليس في أن القوانين الفيزيولوجية اختُرقت اليوم، بينما لم يستطع أحد اختراقها البارحة (فالقوانين واحدة دائماً، ولا يجوز اختراقها، وليس لأحد أن يخترقها). الجديد ينحصر في أن العلاقة، الصعبة الملاحظة عادة، بين حياة المريض الواقعية وحالته المثالية باتت جليّة مرئية، وهي تدخل قرب الإله في نعيم غبطة لا ألم فيها.

كلمة "أعجوبة" ذاتها تدل في جميع اللغات على **العجب من المتجلي والمتحقق** – فالأعجوبة في الإغريقية ϑαЂμα وفي اللاتينية – miraculum miror وفي الألمانية wunder - bewundern، وفي السلافية чудо **أعجوبة.**

الأعجوبة تحمل في أساسها كما بات واضحاً طابع الـ **بيان، الظهور، التبشير، البرهان، الدلالة** المدهشة، التظاهرة، فكما لو أن ما يجري نبوءة وكشف وليس **وجود** الوقائع نفسها، ولا وقوع الأحداث ذاتها.

الأعجوبة تحوّر مدلول الوقائع والأحداث، وليس الوقائع والأحداث نفسها. إنها طريقة معينة **لتأويل** الأحداث التاريخية، وليس البحث عن أحداث جديدة.

المؤمن بالأعجوبة لا يمكن دحض إيمانه وتكذيبه بشيء. بل إن كلمة "إيمان" لا تناسب هذا المقام. **فهو يرى الأعجوبة ويعرف** الأعجوبة.

من يستخدم شيئاً ما أعجوبياً (كالأرقية مثلاً) في علاج مرضه، له الحق **المنطقي** الكامل في أن يُعبِّر عن الحال هكذا: أنتم تقولون، إنني بليت بمساعدة عقاقيركم الطبية، أما أنا فأؤكد، أنني شفيت بعون الزيت المقدس الذي دهنت به موضع الألم؛ هذا وذاك العلاج استخدما: فلماذا، إذن، تفكرون بأن الذي أفاد في الشفاء هو الطب، وليس الأعجوبة، وحتى الطبِ نفسه، الذي لا يمكن القول على الإطلاق إنه يكون دائماً فعالاً، ألا يُعدّ هنا مقيداً بنواميس ومرتبطاً بأسباب مثالية؟

إقناع مِثل هذا الشخص غير ممكن، **لأن من غير الممكن منطقياً إثبات أن الرقية لم تفِد، طالما أن العقاقير الطبية، كما هو معروف، لا تكون فعالة دائماً بالدرجة نفسها.**

ها هي أمام أعيننا شخصية حية مع تاريخها وحياتها. ونحن نرى في كل لحظةٍ من لحظات حياة هذه الشخصية، دفعة واحدة، خمسة مستويات متطابقة تماماً في هيئتها اللحظية، وقابلة للتميز في التجريد فقط:

1) الفكرة المجردة عن حياة الشخصية (إنسان روسي، مثلاً، من عصر محدد، وعقد محدد، رجل دولة، جندي، فلاح.. الخ.)؛
2) سيرورة الحياة المجسَّدة للفكرة، كما لو كانت تعيد تشكيلها مادياً في معطى حياتي جديد؛
3) الحالة المثالية، عندما يبلغ التعبير عن الفكرة المجردة درجته القصوى.
4) النقطة الأولى على ضوء الثالثة، أو إضافة إلى الفكرة المجردة المستخلصة من المثال، أو ما يكاد يكون استعراض كلٍ ما هو متضمن في المثال، وتعبيرية المثال المجردة.

5) النقطة الثانية على ضوء الثالثة، أو إضافة إلى الاستمرارية اللامنطقية الفارغة، حين تصير هيئة واقعية حياتية للشخصية.

عندما يتطابق المستويان الخامس والثالث كلياً، نحن نقول: إنها **أعجوبة**. وبمساعدة من المستوى الرابع نعيد النظر والحساب باستغراب في تلك الوقائع والأفكار المدهشة، التي عبَّر فيها مستوى الشخصية **الأول** عن نفسه، حين صار يتحقق في **الثاني**.

5- التحليل المطروح أعلاه لمفهوم الأعجوبة، يبين أن طبيعة الأعجوبة رمزية، ورمزيتها تقع تحت مفهوم الرمز الذي سبق وعالجناه. ولكن لإيضاح هذه الطبيعة الرمزية إيضاحاً كليّاً، لا بد من سمات بارزة تحدد **رمز** الأعجوبة بالضبط، **أو الرمز الأسطوري** تحديداً تاماً.

5-1. كان كانط قد بيّن بصورة رائعة كيف أنه إلى جانب القوة "المحدِّدة" للمحاكمة، أي خاصية الحكم على الخاص بالعام، خاصية قدرة المحاكمة على إعطاء قاعدة، ثمة قوة محاكمة "عاكسة" منطلقة من الخاص إلى العام، آخذة بالحسبان جريان الظاهرة الصدفي التجريبي.

مقولة المحاكمة التي كانت فقط بمثابة قاعدة لسلوك الظواهر التجريبية الواقعة تحتها، تصير من وجهة النظر تلك بمثابة الهدف.

لقد بدأنا ننظر إلى الأشياء ليس فقط كوسط لتطبيق المقولات المجردة، بل وكدرجة من درجات تطابق الظواهر مع أهدافها. فطالما نحن نستخدم مقولات كهذه، فليس هناك ما من شأنه أن يُكسِبَ الأشياء معنى سواها.

ولكن، عندما يتبين أن الظاهرة التجريبية جرت بالكيفية التي يتطلبها هدفها، فنحن **نندهش، نتعجّب** فهذا التوافق كما يقول كانط يثير **شعوراً بالمتعة**. ومن هنا يأتي شكلا تصور التوافق في الطبيعة – **المنطقي والجمالي**. الأول يعتمد مفهوم الهدف، واجداً توافقاً أو عدم توافق بين جريان الظاهرة الصدفي وتوافقها الصوري؛ وهكذا نجد أنفسنا مرغمين على معالجة موضوعات الطبيعة الأخرى غائياً (تيليولوجياً)[4] وليس ميكانيكياً.

الشكل الآخر، يتضمن شعوراً ممتعاً بالرضا حيناً، وبعدم الارتياح والتبرّم حيناً آخر. هذا الشعور الذي يحضر في الذات حين تجد الأخيرة في الصدفة التجريبية توافقاً أو عدم توافق مع مقدراتها الإدراكية، المقتضية لمفهوم الهدف.

بتعبير آخر، التوافق المنطقي هو عبارة عن توافق جريان الظواهر التجريبية. الصدفي مع أصلها؛ أما التوافق الجمالي فهو عبارة عن توافق جريان الظواهر التجريبية الصدفي مع **أصلها كثقافة** ("ذاتها").

ليس علينا أن نأخذ فكرة كانط العامة الصحيحة مثقلة بكل ما لديه من ذاتية وشكلانية. كانط متحدثاً عن توافقٍ الصدفية التجريبية مع "التوافق الصوري" يعني، طبعاً، ذلك الذي نعنيه أيضاً عندما نؤكد على ضرورة الأصل كتوافقٍ مثالي نهائي للمقولة مع الشيء، توافق الضروري تماماً مع الصدفي تماماً، وعندئذٍ نطلب مقارنة جريان الأشياء التجريبي مع ذلك الأصل (ومن هنا يبدأ الإدراك الحسي **الجمالي**).

الصورة الحسية تتوافق مع مقولة الفكرة في صورة واحدة لا تتجزأ، صورة الشيء ليست هي الشيء نفسه طبعاً، مع أنها لا تنفصل عنه. كانط يُسمي ذلك بـ"التوافق الصوري".

طبيعي أن الـ eidos ليس مجرد شكل؛ و"قوانين المحاكمة" حتى تحت ظروف مساهمة الصدفية التجريبية، هي من اختلاقِ الميتافيزيقا الذاتية الكانطية. ولكن، بفهمنا لـ"المقولة" و"المحاكمة" فهماً موضوعياً تماماً (كما الفكرة)، وكذلك بفهمنا لتوافق الصدفية مع الشكل أيضاً، كبنية موضوعية خالصة لصورة الشيء، يمكننا ألا نخشى الاستناد إلى كانط، بل ويمكننا أن نقول معه بالتوافق المنطقي والتوافق الجمالي. على أن التوافق "الجمالي" في منظومتنا، كما هو واضح، سيلائم التحوّر الثقافي للفكرة. عندما تتحقق الفكرة (الخارجثقافية) في التجربة، ويتبيّن أن هذا التحقق الظاهر صدفة يتوافق مع الكفرة المثالية المقصودة كهدف، نحصل على **صورة** الشيء **المعبِّرة**، التي يمكن أن يُقال إنها تعبير (خارجثقافي) عن الشيء، رمز الشيء (الخارثقافي).

هكذا تكون العضوية النباتية والحيوانية على اختلافها. حيث يكون التوافق تاماً بين المعطى والمنجز أي بين الهدف والمتحقق، وبمقدار ما يكون هذا التوافق أكمل يكون **التعبير** أتمّ، ويكون التوافق **المنطقي** أكثر تحديداً عندما تتحققِ الفكرة **الثقافية** في التجربة، أي وعي الذات، ونجد أن التحقق هنا توافق أيضاً مع الهدف، تظهر لدينا الضرورة ليس فقط في تصور **منطقي** عن ذلك التحقق، بل وعن كل معاناة من شأنها أن توافق موضوعياً وعي الذات المتحقق، أي يجب أن يتكون لدينا شعور بالرضا عن وعي الذات المتحقق في النقطة المعنية أو **شعور بالمتعة**.

مثّل ذلك الشعور دستوري تماماً وضروري جدلياً للرمز الثقافي الذي يدور الحديث عن تحققه (على الرغم من وجود الكثير من الذوات التي لا يكون من نصيبها معاناة أية مشاعر هنا).

5-2. بيد أن كانط لم يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فهو مرهوناً بفلسفته كان عاجزاً عن الوصول إلى ما هو أبعد من ذلك. أما أنا، فأؤكد أن هناك أيضاً، إضافة إلى التوافق المنطقي والجمالي، توافقاً **أسطورياً، وأن هذا التوافق هو الذي يكون الأعجوبة.**

كانط **تحدّث** عما يوضع تحت "المقولة" وتحت "المقدرات الذهنية"، أما أنا، ففي أثره، ومصححاً لما قاله، أتحدث عن الرمزية **المنطقية**، أو عن تحقق المقولة المجردة والفكرة والمعنى، وعمّا "يوضع" تحت الرمز **المنطقي**، كما تحدثت عن الرمزية **الثقافية**، أو الرمزية الجمالية، أو عن تحقق الثقافة، ووعي الذات، وعمّا "يوضع" تحت الرمز الثقافي أو الجمالي. أما الآن، فأنا أتحدث عن الرمزية الأسطورية، أي عن تحقق ليس الفكرة المجردة، ولا المعطى الثقافي، إنما عن تحقق الشخصية عن "وضع" الرمز **تحت الشخصية.**

بعد التوافق المنطقي والجمالي، أقول بالتوافق **الشخصي**، وهنا أعثر على طبيعة الأعجوبة،وعبر ذلك على طبيعة العالم كله.

من الواضح أن ذلك لا يتعدى أن يكون جدلاً مطروحاً منطقياً. ولكن، كما لا يجوز التوقف عند حدود الفكرة المجردة، إذ يكون علينا شئنا أم أبينا أن نتحدث عن **تحقق** هذه الفكرة وعن الشيء الذي تجسدت فيه، فإنه لا يجوز كذلك الاكتفاء بالحديث عن المعطى الثقافي، أي عن وعي الذات غير المتحقق في أيما شيء، وبالتالي، غير التابع لأي شيء.

من البيّن أن وعي الذات مقولة مستقلة، بل ويجب أن توضح في استقلاليتها ولا تبعيتها التامة. بيد أنها **جدلياً تقتضي** مقولة تالية، هي مقولة الوقائع، الموجودات، الواقع، ولكن، ليس بالطبع الوقائع عامة، إنما وقائع هذه الثقافة، هذا الوعي الذاتي، هذا المعطى الثقافي كهدف متحقق، أو ببساطة كشخصية.

الشخصية، كما نقول هي ثقافة متحققة كأسطورة، كفكرة متحققة، كهيئة الشخصية ذاتها، أما **توافق تاريخ الشخصية التجريبي الجاري صدفياً مع الهدف المثالي فهو الأعجوبة.**

6-1. من اليسير أن تؤول هذه الدراسة عن الأعجوبة بكل ما فيها إلى مجرد عبث، لو فاتنا أن الحديث هنا إنما يدور بالضبط عن **الشخصية** وعن تاريخها.

يمكن لأحد ما أن يقول: الموسيقي – المؤدي للعزف، المتقن لآلته تمام الإتقان، سيكون وفقاً لما تقولون أعجوبة، لأننا نجد هنا أيضاً توافقاً بين الحياة الصدفية التجريبية (التعلّم) والهدف المثالي (إتقان العزف). مثل هذه المحاكمة تبين بوضوح أن أصحابها لا يفهمون أن الحديث في الأعجوبة إنما يدور عن الشخصية بالذات. فإتقان العزف، على الرغم من كونه ظهوراً ما للشخصية (كما الشرب والأكل والنوم هي توابع وظهورات للشخصية) إلا أنه ليس الشخصية **ذاتها** ولا تاريخها.

فهو تاريخ واحدة من وظائفها العديدة المعزولة. فلو أننا سمحنا لأنفسنا باستخدام مصطلح غير دقيق هنا لأمكننا القول (وهذا ما يقال غالباً): تقنيةُ عزفهِ فوق بشرية، إتقانه خارق، **أعجوبة** في العزف والأداء الفني...الخ.

في هذه الوظيفة المعزولة يوجد أيضاً تاريخ صدفي، وهدف مثالي، وهذه أو تلك من درجات التوافق. إذن، فهنا أيضاً يمكن، إذا أردتم، الحديث عن الأعجوبة، أو عن درجاتها. ولكننا في الحالة العادية نفهم تحت الأعجوبة، بالمعنى الخاص، وسط **الشخصية الكلية**، والظهورات التاريخية **للشخصية الكليّة**، الظهور الطاقي للشخصية في **كينونتها**. وهذا يعني أن الذي يؤخذ بعين الاعتبار هو **الحياة ذاتها**، والتوافق أو عدم التوافق مع مثال **الحياة ذاتها**.

كثيرون في أغلب الأحيان، وخاصة بين المشتغلين في علم النفس، يفهمون النفسية كمجموعة حالات أو أنماط من الحياة النفسية. فهم، مثلاً، يتحدثون عن الأحاسيس، والإدراكات الحسية، والانتباه، والذاكرة، والعواطف، والوقائع الإرادية... كوظائف معزولة.

وإلى جانب ذلك، بل وعلى الرغم من ذلك يفكرون بإمكانية الحصول على الحياة النفسية من توحيد تلك الوظائف.

طبيعي أن مثل ذلك الفهم للحياة النفسية غير مقبول بالنسبة لي على الإطلاق. فذلك الفهم يبدو خاطئاً خاصة عندما يدور الحديث عن الشخصية. فالشخصية ليست في حال من الأحوال مشاعر وإدراك حسي وانتباه، ولا هي عموماً عملية معرفية، ولا هي انفعال، أو عاطفة، أو إحساس، أو نزوع، أو رغبة، أو إرادة، أو أفعال، على أنها **تظهر فيها** بالضرورة.

غير أن الشخصية تظهر في كل شيء عموماً – في البذة التي يرتديها المرء، وفي عمليات التنفس الفيزيولوجية، وفي الدورة الدموية، وفي عمليات

الهضم، إنما هذا لا يعني على الإطلاق أن الشخصية هي جوخ أو طقم جوخ، أو هي معدة أو عملية هضم، أو غير ذلك.

الشخصية كمقولة لا تشترك في شيء البتة مع وظائفها المعزولة مستقلة؛ ومن هذه الأخيرة لن يكون بالمستطاع على الإطلاق الحصول على الشخصية، إذا لم يؤخذ مفهومها من مصدر آخر.

6-2. هذا الفهم للشخصية يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار فيما لو كنا نطمح إلى تبيّن جدل الأعجوبة الحقيقي.

في التوافق الجمالي، تؤخذ وظيفة الإحساس المعزولة بعين الاعتبار. يوجد هنا بالطبع كلٍ من عملية المعرفة، والإرادة والإحساس. بيد أننا نتصور التوافق الجمالي مركّزاً على الإحساس وحده. لذلك فإن توافق "الممكن – المثالي" هنا مع "الواقعي – الصدفي" يفترض (غالباً، على الأقل) تاريخاً طويلاً للغاية لهذه الوظيفة المعزولة بالتحديد.

وهكذا، عندما نتابع أداء عازف بيانو ماهر، قائلين عنه "أعجوبة" فنحن نرى، أن الذي أمامنا هو تاريخ تجريبي طويل لقوى إرادية عند هذا الإنسان، تاريخ يعج بعدد كبير من الصدف الفائقة التنوع. وبالنتيجة يكون توافق حركة الأصابع مع أهداف المؤلف والعازف المثالية.

ولكن، من الواضح أن ما يتحقق هنا هو جدل وسطين منعزلين – وسط قوى الإنسان الإرادية ووسط هدف العازف المثالي – منعزلين عن منطقة الشخصية العامة، الصدفية تجريبياً، والمتصورة مثالياً. وهما متضادان تركيبهما الأداء الفني.

ولكن، ما الذي نصل إليه هنا، إذا كنا سنتحدث ليس عن الإحساس وتطوره، وليس عن الإرادة وضغوطاتها، ولا عن عملية المعرفة ووقائعها، إنما عن **الشخصية**، التي لا تتكون من تلك الأوساط الثلاثة، وعموماً، لا تتألف من أية وظائف معزولة؟ عندئذٍ لا يمكن لتركيبنا أن يكون الإحساس كتركيب من عملية المعرفة والنزوع. وهو كذلك لا يمكن أن يكون تركيب **الحرية والضرورة**، ناهيك عن تركيب المقولة والصورة الحسية في صورة فنية ما. لذلك سيكون تركيباً **شخصياً صرفاً**، لا يُقرَّر ولا حتى يُلامسُ من قِبَل مثل تلك الوظائف أو التراكيب المعزولة. هذا التركيب هو الأعجوبة بالذات، هو التوافق الأسطوري.

6-3. لذلك، فليس ثمة في الأعجوبة أي تركيب معرفي أو منطقي بحت، أو إرادي صرف، أو جمالي خالص، فلو أن الأعجوبة كانت تركيباً معرفياً خالصاً،

أو توافقاً منطقياً صرفاً، لكانت، إذن أية **عضوية** نباتية، أو حيوانية **أعجوبة**، لأننا ندرك هذه العضوية وتلك دائماً بمساعدة مقولات هدف ما.

لكل عضوية تاريخها، وهي تعيش حياتها المستقلة، ونحن دائماً، يمكننا أن نطرح عنها السؤال التالي، بل ونطرحه: كيف يتحقق الهدف المعطى افتراضيا في بذرة العضوية؟

إذا شئتم، فإن أية عضوية بالطبع يمكن أن تعد أعجوبة، بيد أنها ستكون أعجوبة بالمعنى الخاص للكلمة، وعلى الأرجح (بل وأقرب ما يكون إلى) درجة بدائية ما من الأعجوبة. أما في الأعجوبة التي تعنيها، فنحن لا نقتصر بتاتاً على هذا التركيب المعرفي وحده، وعلى ذلك التوافق المنطقي الخالص. وإلا لكنا نظرنا إلى أعرج تعافى أمام أيقونةٍ صانعةِ أعاجيبٍ من وجهة نظر معرفية خالصة، أي لنظرنا إلى الأعجوبة، فقط، كانتقال من حالة تشريحية إلى حالة أخرى. إذن، فلكان الاعتقاد بالأعجوبة مكافئاً للتشريح والفيزيولوجيا، وللطب في أحسن الحالات، ولأضحت الأعجوبة ذاتها مجرد واقعة حيوية. بيد أن معاناة الأعجوبة لا تكون هكذا من قبل أيٍّ كان في أي مكان.

تأتي أهمية طبيعة الأعجوبة الحيوية وعموماً العضوية – الجسدية والفيزيائية. فقط من كونها حلبة تشكل، أو طريقة ظهور لما يُسمى بالأعجوبة. أما هي قائمة بذاتها فليس لها أية أهميةً مستقلة، على الرغم من ظهور الأعجوبة فيها، مما يجعلها ضرورية، تماماً، بهذا المعنى فقط. ولا أتحدث، هنا، عمّن جرب الأعجوبة، أو عمن يؤمن بها، بل أؤكد أن غير المؤمن بها يدركها أيضاً هكذا. فأن تؤمن أولا تؤمن شيء، والموضوع الذي تؤمن، أو لا تؤمن به شيء آخر تماماً.

أنتم لا تؤمنون بالأعجوبة، بيد أنكم **تملكون** تصوراً عن الموضوع الأعجوبي، فلو لم تكونوا تعرفون ما هي الأعجوبة، فكيف ترفضونها؟ أترفضون ما لا تعرفون؟ وبالتالي، فإذا كنتم تدحضون الأعجوبة، فأنتم تعرفون **ما الذي** تدحضونه بالضبط، أي أنكم تعرفون ما هي الأعجوبة. وإذا كنتم تعرفون ما هي الأعجوبة، فأنتم، إذن، **تميزونها** عن ذلك الذي ليس أعجوبة. أما إذا كنتم لا تميزون الأعجوبة عن غير الأعجوبة، فهذا يعني أنكم برفضكم للأعجوبة، ترفضون ما هو ليس بأعجوبة أيضاً، وبتكذيبكم لها تكذّبون ما هو واقعي وحقيقي. فأي ماديين تكونون بعد ذلك كلّه؟

لكن، لا، فأنتم تعترفون بكل ما هو واقعي وفعلي، أي بكل ما هو ليس أعجوبة. وبالتالي، فأنتم **تعرفون** بأن الأعجوبة مختلفة عن اللاأعجوبة، إذن **فيجب عليكم** أن تعرفوا بماذا يكون الاختلاف بينهما.

وهكذا، يكون رفض الأعجوبة ممكناً، فقط، عندما يكون واضحاً بماذا هي **بالضبط** تتميز عن اللاأعجوبة. وقد بات واضحاً أن الأعجوبة ليست مجرد واقعة فيزيائية أو جسدية – عضوية.

يحتفظ "العلم" بطريقته المفضلة: الأعجوبة، بالطبع، ليست واقعة فيزيائية، كما يقولون، بل هي تلك الواقعة مضافاً إليها الاختلاق. بيد أن مثل هذه الإحالة إلى الذاتية موقف *نمطي* من مواقف *الميتافيزيقا الليبرالية* العاجزة.

وهكذا، فإن الوقائع الفيزيائية ذاتها، كثيراً ما أُرجعت إلى عمليات ذاتية، و"المرجعون" من هذا القبيل ليسوا قلّة. وأهم ما في الأمر أننا بوجود مثل هذا الإرجاع أو الإحالة نكفّ عن أن نتحدث عن الأعجوبة كأعجوبة، ويتحول حديثنا إلى علاقتنا بها، أي نبدأ بالحديث عن أنفسنا.

إرجاع كهذا خطأ منطقي، ناهيك عن القول إن الأعجوبة أمتع منا نحن (ومن "علومنا" معنا أيضاً)، وإن الإرجاع ذاته يصير ممكناً فقط عندما يكون قد بات معروفاً، ما هي الأعجوبة بحد ذاتها.

وهكذا، فإن فهم الأعجوبة على أنها اختلاق (مرتبط بتحوّل بيولوجي طبيعي، أو عموماً فيزيائي ما من حالة إلى أخرى) ممكن فقط بفضل ارتكاب خطأين منطقيين في الوقت ذاته: الأول Quaterino terminorum[5]، بما أن الوارد هنا يأتي تقريباً على شاكلة هذا القياس المنطقي: "هذا الشفاء – أعجوبة، الأعجوبة – اختلاق. إذن، فهذا الشفاء اختلاق" (أي أنه قياس منطقي من النمط التالي: "كل الكلاب تنبح. إحدى المجرات هي "الكلب". إذن، فإن تلك المجرّة تنبح")؛ أما الثاني فهو التوجه غير الصحيح (Obversio)[6]. فمن السذاجة التفكير بأن المحاكمة التالية: "كلّ أعجوبة هي اختلاق" لا تتطلب تحديداً خاصاً لذلك الشكل من الاختلاق الذي تكونه الأعجوبة (وإلاّ لبات من الممكن أن ينتج عن هكذا محاكمة أن "كل اختلاق هو أعجوبة").

6-4. الأعجوبة ليست تركيباً معرفياً وتوافقاً منطقياً. **ولكنها ليست كذلك تركيباً إرادياً**، أو تركيباً من الحرية مع الضرورة.

هذه النقطة بالغة الأهمية في الدراسة كلها. طالما الأعجوبة ليست تركيباً إرادياً، فإنه **لا يمكن، في أية حال، فهم الأعجوبة كنتيجة لهذه أو تلك من تصرفات الإنسان الإرادية**، كصلاة أو مأثرة يقوم بها مثلاً.

يمكن أن يقولوا، وهم غالباً ما يقولون في نقاشهم: الشفاء تمَّ لأن هذا الشخص صلّى لفترة طويلة جداً، أو أنه صام، أو عاش عموماً حياة سامية خيّرة. من يناقش على هذه الشاكلة فهو لا يفهم بتاتاً طبيعة الأعجوبة، وإلاّ لكانت الأعجوبة بالفعل تركيباً إرادياً للحرية مع الضرورة.

أنا أحدد لنفسي هدفاً ما بحرية، وأنزع عبر كل الصدف التجريبية إلى تحقيقه بحرية. هناك مَثَلٌ ما يحدِّد نزوعاتي، وهناك حدود لها. وها هو قد حدث أمر ما، فقد توافقت نتيجة أفعالي الإرادية مع التحقُّق الأقصى لمَثَلي، الذي وإن يكن خارج ذاتي، لكنه **ضروري** لي. الحرية، إذن، توافقت مع الضرورة وحصل التركيب. بيد أنني أؤكد أن الأعجوبة لا علاقة لها قطعاً بهذا التركيب الإرادي.

الأعجوبة، لا تحدث بالضرورة على الإطلاق، مع من يبذل جهوداً إرادية أكثر، أو مع من هو أكمل وأسمى من الآخرين. **الأعجوبة لا علاقة لها بذلك إطلاقاً**؛ ويصعب القول، عموماً، مع من هي تحدث أكثر.

مناقشة الأعجوبة كتركيب إرادي، مناقشة أخلاقية حتماً، وهذا بحد ذاته إقحام للأخلاق في وسط بعيد كل البعد عن العلاقة بالأخلاق. فمن شأن هكذا فهم أن يقود إلى رؤية الأعجوبة في كل عمل ناجح، وفي كل فعل منجز. فأن يتعلم الطفل المشي ويتقن الخطو جيداً، سيكون ذلك بمثابة أعجوبة بحد ذاته. وأن يتقن عازف الكمان العزف على آلته سيكون ذلك أعجوبة. تصنيع قطار يؤدي إلى قطع مسافات طويلة بانتظام – أعجوبة. جميع أفعال الإنسان وأعماله الرامية إلى تحقيق هدف ما محدَّد (هدف سامٍ أو دنيء، كبير أو صغير)، والتي تنتهي بتحقيق ناجز لهذا الهدف ستكون أعجوبة بالتأكيد.

مثل هذا التوسيع لمفهوم الأعجوبة، يناقض بلا ريب الاستخدام الشائع للمفهوم، ناهيك عن الضيق الأخلاقي المُدْخَل هنا على وسط الوعي الأسطوري والديني الهائل الاتساع.

6-5. الأعجوبة ليست أيضاً، تركيباً جمالياً، ولا تفترض حالة محدَّدة للإحساس، مع أنها تنعكس فيه أيضاً، كما في كل شيء عموماً. فكلما لا يمكن

العثور، هنا، على تركيب منطقي أو عملي، كذلك لا يمكن العثور على تركيب جمالي.

ممثلو "العلم" الذين يرفضون الأعجوبة من منطلق "علمي" لا يصيبون هدفهم على الإطلاق، إذ إن الأعجوبة بمعناها الخاص لا تسعى أبداً إلى التوافق العلمي أو حتى إلى التوافق المنطقي عموماً.

الأخلاقيون كذلك يحيدون عن هدفهم، إذ إن الأعجوبة خارج أي خُلُق، أي خارج الواجب، والمسؤولية، والرعاية..الخ.. *فالأعجوبة يمكن أن تحدث مع المجرم، بما يناقض حياته وشخصيته تماماً.*

وكذلك سيكون تجديفاً بحق الأعجوبة، فيما لو رأينا فيها فقط متعة ذاتية من خلال الإحساس بالصورة الفنية المجرّدة وتأملها.

المنطق والعلم رأيا في أساس الأعجوبة انتظاماً تحت قوانين فيزيائية، معلنين أن كل ما عدا ذلك اختلاق ووهم؛ الأخلاق رأت في الأعجوبة نتيجة فعل إرادي ومكافأة على فعل الخير. وها هما: **الإحساس**، وعلم الجمال يريان في الأعجوبة جمالاً، ويعالجان موضوع تأثيرها كوجود مجرد، فني "خارج مصلحي"، أو جمالي، *كشيء ما "جميل" أو "رائع".*

ذلك كله لا علاقة له البتة بالأعجوبة. فهو بالنسبة للأعجوبة لا يتعدى أن يكون تُرهات أو ضنين أو تجديف بحقها.

6-6. نحن، إذن، في نهاية المطاف نميّز أربعة أنماط من التوافق: **أولاً**، التوافق **المنطقي**، وتنجم عنه **عضوية**؛ **ثانياً**، التوافق **العلمي**، أو الإرادي وينجم عنه **منجز تقني** *(في الإنسان خلق كامل)*؛ **ثالثاً**، التوافق الجمالي، وينجم عنه **عمل فني**، **ورابعاً**، وأخيراً التوافق **الأسطوري** أو الشخصي وينجم عنه **أعجوبة**.

أنا لا أتناول هنا التوافق **الواقعي الفعلي** بحد ذاته. فهو دائماً شرطي ومرهون بأنماط التوافق تلك. الزلزال في منطقة القرم(7) واقعياً فظيع، أمّا أسطورياً (ولا مكان هنا لوجهات نظر أخرى) فهو في محله تماماً، وفي زمانه تماماً، وحتى إنه يبعث على العزاء.

7-1. ما المقصود بالتوافق الأسطوري أو الشخصي؟ الهدف بالنسبة للتوافق المنطقي هو هذه أو تلك من حالات العضوية، أما بالنسبة للتوافق العملي فالهدف هذا المعيار أو ذاك، أما فيما يتعلق بالتوافق الشخصي فلا أهمية لأية وظائف معزولة. لا بُدَّ من وجود هدف ما، وحالة مثالية ما، من شأنهما أن يكونا على ما هما عليه ليس للمعرفة أو الإرادة أو غيرهما، إنما للشخصية كوحدة لا تتجزأ.

ما الذي تريده الشخصية كشخصية؟ إنها تريد، بالطبع، **التأكيد المطلق للذات**. إنها تريد ألا تتعلق بأي شيء، أو أن يكون ارتباطها، إذ يكون، بما لا يعيق حريتها الداخلية؛ إنها تريد ألا تتجزأ إلى أجزاء، ألا تدور في تناقضات، ألا تتحلل في الظلام واللاوجود؛ إنها تريد أن تكون كما هم الآلهة في نعيم أبدي، يتذوقون العالم اللانهائي والسكينة العاقلة لوجودهم المضيء المستقل عن كل أحد وكل شيء.

وهكذا، حين يتحول تاريخ الشخصية الحسي والصدفي المبهرج، الغارق في وجود نسبي نصف مظلمٍ وعاجز ومِوجع، حين يتحول فجأة إلى حدث يتجلى فيه مغزى خلق الشخصية البَدئي النيّر، تسترجع في الذاكرة حالة الغبطة المفقودة، وبذلك يتم قهر الفراغ المضني والضجيج الحاد ولغط التجربة، عندئذٍ يكون لذلك معنى أن ما يحدث أعجوبة.

في الأعجوبة يوجد نفحة ماضٍ أزلي، دُنِّسَ وأُفسِدَ، ينبثق من جديد رؤيةً جليّة نيّرة. تلك المقصية المقهورة تنسال في الروح خفية، فإذا بها تستيقظ يفاعة بريئة كصباح الوجود الرائق.

ما مضى لم يمت، ها هو يقف أزلاً لا يُندى ووطناً. ففي عمق ذاكرة القرون يتجذر الحاضر مستمداً الغذاء من هناك. أبدي، وحميم هو ذلك الماضي، يسكن مكاناً ما في الصدر وفي القلب؛ بيد أننا أضعف من أن نتذكره، لكأن لحناً ما، لوحة ما رأيناها أيام طفولتنا، تكاد ترتسم في ذاكرتنا، لكننا نعجز عن تذكرها.

في الأعجوبة، فجأة تُثار الذاكرة، تنبعث ذاكرة القرون ويتعرّى أزل الماضي، الأزل لا خلاص منه، الأزل الديمومي. تَهبُّ من الأعجوبة سكينة عاقلة، وطمأنينة الأزل. إنها العودة من ترحال طويل بعيد إلى أرض الوطن.

كل ما عاشته الروح من ضجيج وصخب الوجود، من بهرج الحياة الفارغ، ومن دناءة مبدأ الوجود نفسه ونذالته. كل ذلك يتناثر زغباً، وتبتسم أنت إزاء سذاجة مثل هذا الوجود وهذه الحياة. ومن ثم يأتيك العُذر، ويذهب عنك الإثم. تَعَبٌ نعيمي يحل على الجسد من جديد، ثم يدنو الصباح الوضّاح، صباح النفس الفتية البريئة.

7-2. من الواضح أن حالة الغبطة البدئية عند الشخصية ذات أهمية قصوى، ويمكن أن يعبّر عنها بعدد لا نهائي من مقاربات المعاني. هذا يقود إلى استنتاجين جوهريين للغاية:

أولاً، نحن نرى أن كل **صغيرة** في العالم الأعجوبي – الأسطوري تكتسب معنى خاصاً ومكاناً جدلياً خاصاً بها. الأبطال الأعجوبيون، كسفيناغور[8] الراقد على

هيئة جبل، بقواهم العضلية الخارقة للطبيعة وبطولاتهم ما هم إلاّ نتيجة وعي كمال الشخصية البدئي، المتصور هنا كجبروت جسدي، فلا بد في توكيد ذات الشخصية المطلق من وجود جبروت جسدي مطلق أيضاً.

جميع تلك البسط الطائرة، أغطية الموائد (القادرة على خلق ما تشاء من الطعام _الإضافة بين الهلالين للمترجم_)، عشبة النوم، طاقية الخفاء...الخ. الأدوات والوجوه وأحداث العالم العجائبي – الأسطوري كلها بمثابة ظهور ما لقوة ما، لخاصية ما، لمعرفة ما خاصة بالشخصية المتصوَّرة من ناحية توكيد الذات المطلق.

بناءً على طبيعة التصورات عن الشخصية البدئية النعيمية المؤكّدة لذاتها، تتمايز الأعاجيب، أو أنماط الأعاجيب، كما تتمايز أنماط البناء الميثولوجي عموماً.

التقمص يكون بمثابة الأعجوبة لأن حياة الشخصية التجريبية تتوافق هنا (إلى حد ما، على الأقل) مع واحد من مستويات الشخصية في حالتها المثالية، وعلى وجه التحديد مع حضورها الكلمكاني وتنوعها اللانهائي. هكذا توافق، أو هكذا صلة تظهر هنا، وذلك يكون بمثابة الأعجوبة.

على هذا الأساس نفسه يجب أن تحال إلى العالم الأعجوبي – الأسطوري قوى الشر برمّتها على تنوعها، والوجوه المتعددة الهيئات جميعها – الشيطان، إبليس، العفريت،...الخ. هنا نجد كذلك وفي كل مكان تركيب الانفصال مع المعطى الحسي الأعظمي، وكذلك تقييماً في كل مكان يتم من وجهة نظر نقاوة الوجود البدئي.

لتفعل التبشيرية العدمية المنحطة ما تشاء، فإن الروح الشيطانية الشريرة واقعية تماماً؛ أمّا الذين لا يلاحظون حضور الشيطان مع ما لديه من قوى شر عظيمة فوحدهم أولئك الذين يقومون بخدمته، ومن هُوّم عليهم بإيحاءاته فأعميت بصيرتهم. ولكن، لا يجدر التفكير بأن قوى الشر تلك التي عرّفتنا بها الديانات التقليدية هي وحدها الموجودة. فإبليس الحالي يأخذ أشكالاً فلسفية وفنية وعلمية...الخ[9]. بيد أن هذا الإبليس في غالب الأحيان تَفِهٌ كما كل شيء في العالم.

إذا تناولت شياطين الهند، فإنه يمكنك القول إن المقارنة مع الميلنخوليا العميقة "باغافاد – جيتا" تجعل نفي بودلير ويأسه يبدو كدلع عجوز أمام دموع رجل بالغ"[10].

ترى أيمكن فهم الشيطان حين:
العالم المظلم يغرق في الآثام
في ذنوب لم تمحها الصلوات
تلطخت بالخطايا أرواح الشقاة
ليس للآثمين أن يسمعوا الغفران
فأين هم من رعاية الرحمن

ثانياً، من السهل أن نلاحظ أن **مفهوم الأعجوبة مفهوم نسبي**. إذا كان الشيء المعني، يُفهم مستقلاً مادياً – انعزالياً أو تاريخياً، ونقوم بمعالجته من وجهة نظر منطقية وعملية وجمالية، فذلك الشيء لا يكون أعجوبة. ولكن، إذا كان **ذلك الشيء نفسه** يُفهم من وجهة نظر التوافق مع الوجود المثالي – الشخصي، فهو بالتأكيد أعجوبة.

الأشياء تبدو أعجوبة بلا ريب في سموّها الصوفي العاقل. في "حياة القديس غريغوري سينايت" نقرأ: "من يسمو بنفسه إلى الله كما لو أنه **يتأمل الخلق النوراني كلّه** في مرآة ما "أبجسده؟ لا أعلم. أم بغير جسده؟ لا أعلم"[11]، كما يقول الرسول العظيم (كورنثوس 12: 2)، ما لم يظهر عائق ما في هذا الوقت يرغمه على العودة إلى نفسه".

على الرغم من كثرة الأمثلة عن رؤية الخلق كأعجوبة، إلا أنني لن أسوق هنا أمثلة من أدب الحياة اليومية كي لا استثير الأوزات. لذلك سأكتفي بالتوقف عند أمثلة من الأدب الروسي.

نقرأ عند دوستويفسكي: "في شبابي، منذ عهد بعيد، من حوالي أربعين عاماً، جبت أرجاء روسيا كلها مع الأب أنفيم، نجمع العطايا للدير، وذات مرّة أمضينا إحدى الليالي على ضفة نهر ملاحي كبير مع بعض الصيادين. جالسنا شاب حسن الطلعة، فلاح في حوالي الثامنة عشرة من عمره كما توحي ملامحه. أسرع يرسي قاربه شاداً حباله إلى الشاطئ بانتظار الغد. وإذ بي أراه، ينظر أمامه بتأثر وصفاء. الليل فاتح، هادئ، دافئ، تموزي. النهر عريض، يتصاعد منه البخار باعثاً فينا شعوراً بالانتعاش. السمكات يتقافزن فوق سطح الماء بين حين وحين. العصافير كفّت عن الغناء. كل شيء هادئ يغط في نعيم، كل شيء يصلّي لله.

وحدنا، ذلك اليافع وأنا لا ننام. رحنا نتحدث عن جمال عالم إلـهنا، وعن سره العظيم. كل عشبة كائنة ما تكون، كل حشرة صغيرة، كل نملة، كل نحلة ذهبيّة.. أولئك جميعاً يعرفون طريقهم بصورة مدهشة، بلا عقل فلا يملكون، يشهدون السرّ الإلهي، يحققونه بلا انقطاع.

وإذا بي أرى كيف اتّقد قلب اليافع اللطيف فراح يكاشفني بحبٍّ يكنّه للغابة لعصافير الغابة. كان صياد عصافير، وكان يفهم كل زقزقة، وكان يتقن جذب أي عصفور يريد. لا أعرف شيئاً على الإطلاق أجمل مما في الغابة، فكل شيء هناك جميل – راح يقول. "الحقّ – أقول مجيباً – كل شيء حسن ورائع، لأن الأشياء كلها حقيقة. انظر – أقول له – إلى الحصان ذلك الحيوان الضخم الذي يلازم الإنسان، أو إلى الثور المخصيّ، الذي يُطعم الإنسان ويقوم على خدمته منكس الرأس، متأملاً، انظر إلى سحنتيهما أية وداعة، وأي إخلاص يبديانه للإنسان الذي غالباً ما يقوم بضربهما بلا رحمة، وأية سماحة وائتمان وأي جمال في تلك السحنة. بل من المؤثر، أن تعلم أن لا ذنوب عليهما، فكل أحد على الإطلاق خلا الإنسان، بريء من الذنب، فمعهم المسيح يكون قبلنا نحن". "أو يعقل، يسأل الفتى، أن يكون عندهم المسيح أيضاً؟". "إن لم يكن كذلك، فكيف يكون الحال، أقول له، أو ليست الكلمة للجميع، لكل خليقة ولجمع الخلق، كل ورقة تنزع إلى الكلمة، تنشد لمجد الله، تسترحم باكية المسيح، غير مدركة ذاتها، تحقق ذلك كلّه بلغز حياتها غير الآثمة".

ذلك كان مثالاً رائعاً عن تأويل أكثر الأشياء عادية إلى أعجوبية.

العالم كلّه أعجوبة من وجهة نظر الناسك فيفرونيا، التي عبّر عنها على أساس مصادر شعبية وبصورة ممتازة بيلسكي وريمسكي _ كورساكوف في "سفر مدينة كيتيج" الشهير، حيث كلمات فيفرونيا الواردة أدناه تكون في سياق نشيد "يُمجّد الصحراء"

أواه يا صحرائي البديعة
يا غابتي
يا غابة البلوط، يا مملكتي الخضراء!
أيتها الرؤوم

***

هدهدتني، كطفلك الصغير
رعرعتني كطفلك الصغير

أمرحتني أنا طفلك الصغير

* * *

سواك من يملأ هذا الفجر بالغناء

ثم يأتي بالحكايات العجيبة في المساء

والعصافير التي فيها غدوت أصدقاء

نلهو، نمرح بانتشاء

* * *

سواك من يأتي على جناح الليل بالأحلام

خشخشة الأوراق والحفيف في المنام

الشكر يا صحرائي الحنون والعرفان

على بهاء وجهك الفتّان

على نسيمات يطرن في الظهيرة

ساعات ليل رطبة وثيره

على شحوب عتمة المساء

على هدوء يسكن السماء

يأخذني تأملي الطويل

في صمتك الجليل

وبعد أيضاً:

صلوات الآحاد في الليل والنهار

الصعتر والبخور في الليل والنهار

النجميات يحترقن كالشموع في الليل

والشمس منيرة تسطع في النهار

تراتيلنا تعم الليل والنهار

لكل من جاء وما انفطر

الطير والوحوش والبشر

تغني مجد الساطع الجميل

المجد يا أيتها المنيرة، السماء

يا للعجيب، السامق العرش الجليل

المجد يا أرض يا أمنا السمراء

قاعدة راسخة لله!".

بالنظر إلى ولادة طفل من زاوية علمية تكون نتيجة حتمية لأسباب طبيعية محدَّدة، أما من وجهة نظر إرادوية، فإن الطفل يكون، مثلاً، نتيجة لرغبة الأهل بإنجاب الأطفال؛ بينما يمكن من وجهة نظر المشاعر النظر إليه كشيء رائع. ولكن فيما لو أنتم نظرتم إلى الطفل كحالة ظهور لذلك الوجه من الشخصية الإلهية الأزلية المؤكدة لذاتها بالمطلق، المتمثل في توالده الأبدي ونموه، كما لو في حالة خلق ذاتي، توالدٍ ذاتي، فإن ولادة الطفل ستبدو أعجوبة، كما بدت لشاتوف في رواية دوستوفيسكي "الشياطين": "ابتهجوا، يا أنّا بيتروفنا.. إنها لفرحة عظيمة.."، بوجه تعلوه إمارات غبطة بلهاء غمغم شاتوف... لغز ظهور كائن جديد، لغز عظيم ولا يمكن تفسيره". غمغم شاتوف بغير ترابط، متعجباً، مبتهجاً. كما لو أن شيئاً تقلقل في رأسه، وراح لوحده يندلق من روحه خارج إرادته. "كان هناك اثنان، وفجأة ها هو إنسان ثالث، نفس جديدة، كاملة، منتهية، كما لا تستطيع أيدي البشر، مغزى جديد، وحب جديد،... إن ذلك ليثير القشعريرة. وليس هناك ما هو أسمى من ذلك الوجود!"

وليس فقط ولادة الطفل، **بل وكل شيء في العالم يمكن أن يؤول إلى أعجوبة حقيقية تماماً**، فيما لو نظرنا إلى الأشياء والحوادث المعنية من وجهة نظر تأكيد إلهي – شخصي – بدئي للذات.

من اليسير العثور على مثل هذه الرابطة في كل حدث. ونحن، غالباً، سواء شئنا أم أبينا نقيم مثل هذه الرابطة، مباشرين النظر إلى الأشياء العادية، فجأة، من زاوية أخرى، محيلينها إلى أشياء سريّة مبهمة..الخ.

ما من أحد إلا وعانى ذلك الشعور الغريب، حين يبدو فجأة ثمة غرابة في أن الناس يسيرون ويأكلون وينامون ويولدون ويموتون ويتشاجرون ويتحابّون.. الخ. حين يبدأ ذلك فجأة باكتساب قيمة من وجهة نظر وجود ما آخر، منسي، مُهمل، حين الحياة كلها تنتصب فجأة كرمز لا نهائي، كأسطورة غاية في التعقيد، كأعجوبة مدهشة.

عجيب هو الميكانيزم، وعجيبة هي ميكانيكا "قوانين الطبيعة". لا حاجة لأي شيء غريب فظيع خاص، ولا لأي شيء غير عادي بصورة خاصة، ولا لشيء فائق القوة، أو جبّار، أو عجيب، لكي يتحقق الوعي الأسطوري، ويثمّن الوجه الأعجوبي للحياة.

يكفي الشيء الأبسط، الشيء العادي والضعيف والأقل معرفة.. لكي تتحقق الأسطورة وتتم الأعجوبة. هكذا يدور الحديث في سيرة حياة القديس فينيديكت عن رؤيته للكون كله في شعاع ضوء واحد، في ذرة غبار واحدة: "مستسلماً للنوم في أوّلِ المساء، نهض القديس فينيديكت إلى الصلاة قبل منتصف الليل، وبينما هو يقف وراء نافذته مصلّياً، رأى، **حائقةً، نوراً سماوياً عظيماً، وعمّ الضوء الشديد كما لو كان نهار**. والأعجوبة الأكبر كانت حين رأى الأب فينيديكت بعد ذلك، كما جاء على لسانه، **الكونَ كله مجتمعاً رآه في شعاع ضوء واحد**. وهو متأملاً بانتباه شعاع الضوء ذاك، رأى روح غبطة هيرمان يرفعها الملائكة على دولاب من النار إلى السماء".

7-3. وهكذا، فالتوافق الأسطوري، أي الأعجوبة تكون قابلة للتطبيق على أي شيء، **وما يمكن الحديث عنه هو فقط درجات** الأعجوبية، وبدقة أكبر، ليس الحديث عن درجات الأعجوبية إنما عن درجات وأشكال الوجود الشخصي الإلهي البدئي، وتطبيقها على الأحداث الجارية تجريبياً.

بل ويمكن القول، مباشرة، **ليس ثمة درجات أعجوبية**، وإن كل شيء **بالدرجة ذاتها** عجيب. ولكن يجب ألاّ يفوتنا أن نضيف إلى ذلك كله، إن وجود أي شيء يكون فقط بمثابة طريقة لظهور هذه الجهة أو تلك من الوجود الشخصي، وبالتالي

فالشيء يكون عظيماً أو صغيراً تبعاً للوجود الذي يُعبِّر عنه
إنما بنتيجة ذلك يبدو من الممكن، وجود أعاجيب مختلفة
لوجود تجريبي واحد. وبالفعل، فإن من البيّن تماماً، أن الأعجوبة
قائمة بذاتها واحدة، تماماً، في كل مكان. أما المختلف فهو
الموضوع فقط. العالم كله والأجزاء المكونة له كلها
والحيّ، واللاحي كله، بالدرجة نفسها أسطورة
وبالدرجة نفسها أعجوبة.

الهوامش:

[1] روزانوف ف. ف: أنظر الهامش رقم (1) من هوامش الفصل السابع.

[2] Inspecie: وردت في النص باللاتينية بمعنى صورة خاصة.

[3] سبق لي أن تحدثت عن ذلك في "الدفاتر" I، ص792-794.

[4] وصايا إيوان ليستفيتش. ص 140.

[1] الكارتيزية أو (الديكارتة) Cartesianism: فالكارتيزية نسبة إلى الصيغة اللاتينية لكنية الفيلسوف والرياضي الفرنسي رينيه ديكارت (1596-1650)، والكارتيزية اتجاه في الفلسفة والمعرفة الطبيعية ساد في القرنين السابع والثامن عشر اعتمد أفكار ديكارت أساساً نظرياً له. (م).

[2] الأرواحية (Animism) (أنظر الهامش رقم (2) من هوامش الفصل السادس).

[3] العمل الوحيد في اللغة الروسية (الذي أعرف بوجوده) عن الأعجوبة – لفيوفان الملقب بكرونتشتادسكي، يتسم بغياب أية وجهة نظر فلسفية نقدية. (الإيمان المسيحي بالأعجوبة وتبريره. تجربة بحث أبولوجية – أخلاقية. بيتروغراد، 1915) – بنتيجة محاكمات طويلة للغاية مدعّمة بعدد كبير من المراجع يطرح المؤلف الصيغة التالية القليلة الأهمية وغير المؤسسة نقدياً (ص96): "الأعجوبة المسيحية هي ظاهرة مرئية مدهشة فوق طبيعية في عالم طبيعة الإنسان الجسدي والروحي وفي تاريخ الشعوب)، منتجة من قبل إله شخصي حي للوصول بالإنسان إلى الكمال الديني الأخلاقي).

[4] الغائية Teleology: (من الإغريقية Telos (Teleos) –هدف) مذهب مثالي يقول بأن وجود كل شيء، بما في ذلك الإنسان وظواهر الطبيعة، وتطوره محكوم بأهداف وغايات معطاة في خلقه مسبقاً. وبالتالي فلكل شيء وللظواهر غائيتها وغرضيتها. وترتبط الغائية ارتباطاً وثيقاً بمذهب المادّة ونظرية الأرواحية ومذهب وحدة الوجود، وتذهب الغائية إلى أن جذور مبدأ الحياة والفكر تمتد في ذات أساس المادة (م).

[5] ورد في النص باللاتينية، بمعنى (تربيع المصطلحات).

[6] Obversio: وردت في النص باللاتينية بمعنى (توجّه) وغير صحيح – أرفق لوسيف الكلمة بها على الرغم من أن الكلمة باللاتينية يمكن أن تعني الاتجاه المضاد أو المخالف. (م).

[7] هذه الفقرة كتبت بعد زلزال القرم 1927 – الملاحظة تعود إلى 1930.

[8] سفيتاغور (اسم مُركّب من جزأين: سفيتوي – مقدّس، وغورا – جبل، أي الجبل المقدس) وهو في الميثولوجيا السلافية الشرقية القديمة بطل جبّار (يرقد كجبل يعجز الأعداء عن اجتيازه). في الملاحم الشعبية الروسية تعجز الأرض عن حمل هذا الجبّار، وهو إذ يحاول رفع كتلة الأرض العظيمة المتركّزة في حجم حقيبة تغوص قدماه في الأرض. يُعدُّ سفيتاغور بمثابة تجسُّد للقوة البدئية – الطاقة غير المستهلكة التي تؤدي إلى الموت. سفيتاغور قبل أن يموت يهب نفحة من قوته إلى إيليا مورمتس (أنظر الهامش رقم (2) من هوامش الفصل الثامن) يقوم إيليا مورمتس وسفيتاغور بقياس ملاءمة تابوت لجسديهما، يتبيّن أن التابوت على مقاس سفيتاغور الذي يتمدد فيه ثم يعجز عن رفع غطائه وهو إذ يحتضر يمنح بعضاً من قوته لإيليا مورمتس (موسوعة أساطير شعوب العالم، موسكو،1988). (م).

[9] حول الأنماط العالمية لإبليس أنظر مثلاً عمل ماتوشيفسكي. ي. "إبليس في الشعر". ترجمة لافروف. ف. م. موسكو 1902، ومعطيات هامة تعبّر عن القوة الشيطانية كموضوع إدراك حسي حي عند الناس. في عمل ريزانوفسكي ف. آ. "الديمونولوجيا [علم الشيطان] في الأدب الروسي القديم". موسكو 1913، وكذلك عمل ماكسيموف "القوة الشريرة الخفية".

[10] ماتوشيفسكي. مختارات. ص278.

12

تناول النقاط الجدلية في الأسطورة

من زاوية مفهوم الأعجوبة

الآن فقط، بات بإمكاننا القول إن مسألة الانفصال الأسطوري قد أوضحت بما فيه الكفاية. فنحن لا نزال تذكر المواضع الكثيرة التي كان علينا تلمس جذور الانفصال فيها. لقد قمنا بمقارنة الانفصال الأسطوري مع الانفصال الشيئي العام ومع الانفصال الشعري. ولم نتمكن من العثور في أي مكان عما يرضينا. فلقد اعترضتنا طوال الوقت معضلة صعبة الحل هي تركيب حسيّة وملموسية الأسطورة القصوى، وجسديتها المادية الخالصة، مع غموضها المبهم اللاملموس، ومع طابعها "اللاواقعي" الذي يقول به الجميع. وبعد لأي استخلصنا التركيب الحقيقي المناسب الذي هو الأعجوبة.

الأعجوبة، في هذه الحالة، تركيب جدلي ضروري ضرورة مطلقة، تركيب يعيشه الوعي الأسطوري، ولا وجود للأسطورة من دونه. ومن هذه الزاوية يمكن

تسليط ضوء جديد على علاقة الأسطورة بمجالات الإبداع البشري الأخرى، التي دار الحديث عنها في غضون ما سبق من بحث.

1. الأسطورة، قبل كل شيء، كما أسلفنا، ليست بدعة ولا وهماً، إنما هي مقولة جدلية ضرورية للوعي وللوجود عامة.

كان هذا فيما سبق مجرد حكم عار، تم طرحه كنقيض للتصور السائد. الأسطورة بالنسبة للذات الأسطورية ليست بدعة، إنما هي ضرورة حقيقية، ونحن قبل أن نحدّد فيما تتمثل طبيعية هذه الضرورة، قلنا مقدّماً، إن من شأن هذه الضرورة أن تكون من طبيعة جدلية. قلنا ذلك لأن (لا وهمية) الأسطورة بالنسبة للذات الأسطورية هي Condito siue qua non[1] بكليتها، بذاتها، بوجودها. فهي بَصيرتها المباشرة والحياتية والعفوية. وحيث تكون الملامسة المباشرة والعفوية للحياة، يكون الجدل حاضراً على الدوام، فإن لم يكن الجدل واضحاً، فمن شأن التفحص القريب الدقيق أن يظهره ويبينه.

ها نحن قد بتنا نرى فيما تتمثل الطبيعة الجدلية الحقيقية التي تسم الأسطورة، وفيما تكون ضرورتها الجدلية. فالأسطورة ضرورية جدلياً، انطلاقاً من كونها شخصية، وبالتالي من كونها وجوداً تاريخياً، أما الشخصية فتأتي كمقولة تالية ضرورية جدلياً بعد الفكرة والثقافة.

الأسطورة في داخلها تتضمن جدل المُعطى البدئي، ما قبل التاريخي، غير المنتقل إلى صيرورة الشخصية، والشخصية التاريخية الصائرة الصدفية تجريبياً. فالأسطورة تركيب لا يتجزأ من هذين الوسطين.

2. ذكرنا أيضاً أن الأسطورة وجود مثالي، لكنها وجود محسوس حياتياً، وواقع خَلْقي مادي، إنما من غير الواضح بعد بم تتجلى خصوصية تلك الحياتية الأسطورية والواقعية.

على النقيض من المثالية اللاجسدية، قلنا عن الأسطورة إنها واقعية **للغاية**، وبصورة ما جسدية **خاصة**، وشيئية مادية، وفيزيقية بدرجة كبيرة. أما الآن، فنقدم تلك الواقعية الفائقة والجسدية بعد أن نالت نصيبها من الدراسة التشريحية. فبنتيجة تحليلنا لمفهوم الأعجوبة، بتنا على بينة، من أنها هي تماماً ذلك الذي يؤكد جسدية طبيعة الأسطورة، وينتزعها من وسط الجسدية العادية المألوفة، دون أن يحرمها من طبيعتها الجسدية (فليس هناك أية أسطورة بمعزل عن الجسدية)، ويجعلها متوترة بصورة خاصة، وعميقة. إذن، فقد بات الآن معروفاً اسم هذا المُعامل الذي لا يلغي الجسد، إنما على العكس يوتره باتجاه أسطوري حقيقي، وهو الأعجوبة التي شرّحت طبيعتها الجدلية، وبالتالي ضرورتها بما فيه الكفاية.

3. الأسطورة كما سبق وأكدنا ليست علماً إنما هي حياة تتماهى فيها حقيقتها الأسطورية الخاصة وبنيتها الفكرية. إنما حين نحن قلنا ذلك لم نكن قد بيّنا شيئاً بعد من طبيعة الحقيقة الأسطورية تلك. أما الآن، فبإمكاننا تمييز الحقيقة الأسطورية عن المنطقية وعن العملية والجمالية. من شأن ذلك بمفرده أن يمهد أمامنا الطريق للنهوض بمفهوم الحقيقة الأسطورية التي بتنا على بيّنة منها.

الأسطورة، بلا ريب، تعيش فهمها الخاص للحقيقة، وتتمثل هذه الأخيرة في تحديد درجة توافق التجربة الشخصية الجارية مع بكريتها المثالية البدئية. تلك الحقيقة الأسطورية يمكن تمييزها بوضوح عن أية حقيقة أخرى.

4. الأسطورة ليست بنية ميتافيزيقية، إنما هي واقع مادي شيئي صرف، يبدو في الوقت ذاته منفصلاً عن سير الظواهر المألوف، ويتضمن، بنتيجة ذلك درجات تراتبية مختلفة.

كثيراً ما تناول الحديث في متن بحثنا هذه النقطة، لكن من الواضح أن مثل هذه التأكيدات العامة كان من غير الممكن أن تُملأ بمضمون واقعي قبل تحليل مفهوم الأعجوبة. أما الآن فقد بتنا على معرفة جيدة بالذي يعنيه الانفصال الأسطوري، الذي هو في آن معاً وجود شيئي – جسدي صرف. كما وبتنا نعرف أيضاً فيم تتمثل الطبيعة التراتبية الحقيقية في الأسطورة.

لقد أسسنا، وعلى وجه الدقة، جدلياً، لمعرفة آلية العمل الوظيفي في التراتبية الأسطورية. وبيّنا أن التراتبية تكون دائماً هذا أو ذاك **المعنى المقارب** النازع إلى طبيعته الخاصة – تأكيد ذات الشخصية المطلق.

الشخصية في وجودها الآخر تكرر فقط المستويات الواقعة تحت سلطتها، والمعطاة فيها كما لو دفعة واحدة، بما يشبه وحدة لا تنفصم معطاة مرّة وإلى الأبد. وبالتالي، جدل تلك المستويات وتصنيفها، هو أيضاً بمثابة جدل الدرجات التراتبية، التي تتفكك إليها الشخصية عند الانتقال إلى الوجود الآخر، الدرجات التي ستجري، تبعاً لطبيعة الوجود الآخر اللاعقلانية، بتشابكٍ وعشوائية إلى محيط الصيرورة. وهكذا تكون تراتبية الوجود الأسطوري قد حُدّدت واستُخلصت وأُسست.

5. الأسطورة ليست أخطوطة ولا مجازاً ولا رمزاً. فما الذي يطال هذه الأطروحة من تحليلنا السابق لمفهوم الأعجوبة؟

الرمز، هو ذلك الشيء الذي يعني ما يكون هو ذاته في الجوهر. وما علينا الآن إلا أن نقول إن الرمز الأسطوري الحقيقي هو، في الأقل، رابعي، أي هو رمز من الدرجة الرابعة.

أولاً، هو رمز تبعاً لكونه **شيئاً** ما أو **كائناً** ما. فأي شيء واقعي، كوننا نتفهّمه وندركه حسياً كوجود مباشر ومستقل يكون، كما سبق وقلنا، رمز. فهذه الشجرة النامية أمام نافذتي تكون ذلك الذي تعنيه، فهي **عبارة عن** شجرة، وهي **تعني** شجرة؛

ثانياً، الأسطورة رمز تبعاً لكونها شخصية. فالأشياء التي أمامنا هنا ليست الأشياء قائمة بذاتها، إنما الأشياء **الثقافية**. الثقافة تتوضع كطبقة جديدة على الرمز، وتُحوِّل الرمز الشيئي إلى رمز ثقافي. يكون علينا هنا القيام بعملية تمييز ثم مطابقة، فعلينا العودة إلى الحديث عن "الوجود" وعن "المعنى"، على أن "المعنى هنا بات معنى ثقافياً.

أنا أرى شيئاً ما وأرى فيه وعياً للذات، ولكن بما أن الحديث يدور هنا عن الأسطورة، فلا أستطيع القول إن هذا الشيء يشير إلى وعي ذات لا يعود إليه واقعياً (كما يكون الأمر في الأمثولات)، فلزام عليّ أن أفكر بأن ما أراه من ثقافة هو عبارة عن ذلك الشيء ذاته أو ما لا ينفصل عنه واقعياً (كما في الأسطورة عن زيربيروس، مثلاً)؛

ثالثاً، الرمز الأسطوري، هو رمز تبعاً لكونه **تاريخاً**، فالعلاقة هنا لا تنحصر بعلاقة مع الشخصية، بل وهي في آن معاً علاقة مع الصيرورة التجريبية، وبالتالي، فعلى صيرورة الشخصية أن تكون بمثابة ظهور لها، وعلى الشخصية أن تُعرف بذاتها أينما كانت، كما ويجب أن يتم تطابق الشخصية الصائرة مع نواتها غير الخاضعة للصيرورة، في مكان ما؛

رابعاً، وأخيراً، الرمز أسطورياً، هو الرمز في **أعجوبيته**. يجب أن يكون هناك تضاد (وبالتالي تركيب) في تاريخ الشخصية المحددة، وليس فقط بين الصائر وغير الصائر، بل بين ذلك الوجه غير الصائر، الذي يتسم خاصة، بسمات توكيد الذات البدئي المطلق (أي القوى الخارقة، الجبروت، المعرفة والأحاسيس القصوى، أي الجبروت الكلي والمعرفة الكلية..الخ). وذلك الوجه الصائر، الذي يظهر للعيان ارتباطه بهذا التوكيد المطلق للذات، أو في الأقل، ارتباطه بهذا الوجه من وجوهه، أو ذاك. وهكذا تتكشف الطبيعة الرمزية الرباعية في الأسطورة.

6. الأسطورة ليست نتاجاً شعرياً، وانفصالها يختلف اختلافاً كلياً عن انفصال الصورة الشعرية.

وبعد، فعلى ضوء ما تقدم من تحليلنا لمفهوم الأعجوبة يمكن للعلاقة المشتركة بين الميثولوجيا والشعر أن تُطرح بصياغة أبسط وأكثر دقة.

الشعر يعيش وجوداً منفصلاً عن الأشياء و"متعة لا مصلحية". وقد بات بإمكاننا أن نقول الآن ما الأسطورة إلا تلك الصورة الشعرية المنفصلة عن الأشياء، إنما الصورة المؤكَّدة والمتوضعة شيئياً وجسدياً.

الأسطورة **انفصال شعري معطى كشيء**. الصورة الشعرية قائمة بذاتها "منفصلة" عن الأشياء، ولا مصلحة لها فيها. أما الآن فنؤكد الانفصال عن الأشياء كـ شيء، واللا مصلحية ذاتها كـ **مصلحة**، فنحصل على الأسطورة.

الشعر، بل الفن عموماً لا يعد أعجوبة، لسبب واحد هو أنه لا يؤخذ واقعياً ومادياً، إنما يؤخذ **مُختلقاً ومُبْتَدعاً** أساساً، مبتدعاً كما لو أن ذلك يكون فقط من أجل المتعة وتأمل هذا الوجود أو ذاك من خلاله.

ولكن، لنتصور أن الواقع الشعري واقع حقيقي، وأن لا واقع سواه البتة، ليس بمعنى أن نحيل الواقع الشعري إلى وقائع حياتية، إنما بمعنى فهم هذه الأخيرة كواقع شعري، فنحصل حينئذٍ على واقع **أعجوبي**، نحصل على أعجوبة. وذلك سيكون بمثابة الأسطورة.

الصورة الشعرية ليست هي الرمز في معناه الرابع، على أنها في المعاني الأخرى جميعها مماثلة تماماً للصورة الأسطورية.

المُنْتَج الفني جسدي، وهو مُنْتَج **حسيّة** الأعجوبي معطى في وقائع. أما الأسطورة فهي مُنْتَج جسدي معطى في وقائع، منتج **الأعجوبي ذاته**، الأعجوبي كواقعة حقيقية، وليس كتحوّر ثقافي من نوع ما.

العلم، الأخلاق، الفن – بُنى **ثقافية**، أما الميثولوجيا فهي البنية المحقِّقة لهذه الثقافة أو تلك **واقعياً**.

7. ربما يستوجب تأكيدنا، على أن الأسطورة ليست خلقاً دينياً خاصاً، تدقيقاً إضافياً. الأسطورة، بالفعل، ليست بخاصة شكلاً دينياً، بيد أننا لسبب ما نتحدث عن الأعجوبة، بل ونجد في الأعجوبة ملتقى نمطين، أحدهما يبدو ممكناً للوعي الديني دون غيره. عدم الوضوح هذا يجب التخلص منه، فما أن نفعل ذلك حتى

يحصل مفهوم الأسطورة على أبعاده الأخرى فيبدو مُجسَّماً ومتميّزاً. لكن من أجل ذلك لا بد من تذكر مواقفنا الجدلية جيداً:

آ) لدينا: أولاً، المعنى، الفكرة؛ ثانياً، الثقافة، أو الفكرة الثقافية؛ ثالثاً، الواقعة، تَجسُّد الفكرة الثقافية، أو الشخصية.

لنأخذ المقولة الثانية، على سبيل المثال، جدلياً يتشكل فيها ببساطة ثالوث، مما يجعل من الأفضل أن يدور الحديث ليس عن الثقافة فقط، بل عن الثقافة الثلاثية[2]. وعلى وجه التحديد نقول، بما أن الثقافة هي عموماً انتماء ذاتي ما، فيكون لدينا، أولاً، ذلك الانتماء الذاتي الذي يُثبِّت نقطة اختلاف الذات عن كل آخر، أي يتناول ذاته على ضوء تحديدها بآخر، وهذه هي عملية **المعرفة**؛ ولدينا، ثانياً، في المنظومة الجدلية الانتماء الذاتي الذي وإن كان يتناول ذاته كمُحدَّدة بوجود آخر، إلا أنه يحاول أن يضم إلى ذاته ذلك الوجود الآخر، أن ينصهر معه، مما ينجم عنه الحدود **الصائرة**، الانتقال الصيروري إلى الوجود الآخر. ذلك هو النزوع، الرغبة، الإرادة (لكن، جدلياً، لا حاجة بنا لأن نتوقف عند ذلك الآن)؛ ولدينا، أخيراً، الانتماء الذاتي، منتقلاً إلى الوجود الآخر، حيث يجد ذاته، مما يُسقط ضرورة الانتقال التالي – الصيرورة توقفت، أنتجت الحدود والتخوم، والصيرورة التالية لا تتجاوز هذه الحدود، بل تكتفي بالدوران ضمنها، ولذلك تندغم هنا ذات الانتماء الذاتي وموضوعه في ثقافة واحدة تدور حول نفسها، حول مركزها الذاتي، وذلك هو **الإحساس**.

هكذا هو جدل الثقافة: أولاً، عملية المعرفة، أو إذا شئتم "الذهن النظري"؛ ثانياً، الإرادة "الذهن العملي"؛ ثالثاً، الحس "الذهن الجمالي". ذلك كله **قبل** الواقعة، **قبل** الشخصية، ذلك كله لا أكثر من **معنى**، **فكرة**، وإن يكن فكرة متحوِّرة، وعلى وجه التحديد فكرة متحوِّرة ثقافياً. أما الجدل التالي فيطال **الشخصية**.

كل مقولة في الجدل تكون بمثابة توضّع للمقولة السابقة لها في الوجود الآخر المحيط بها، وبالتالي حصولها على خواص جديدة في العلاقة مع الوجود الآخر، **وتراكبها** معه. بتعبير آخر، كل مقولة تتضمن المقولة السابقة لها، **تُقلِّدها**، بحيث تكون السابقة **نموذجاً** إرشادياً للاّحقة. ذلك بمثابة **تحوّر** المقولات السابقة في **الوجود الآخر**. لذلك فإن الشخصية هي: أولاً، واقعية، أي هي تحقيق الثقافة في الوجود الآخر؛ وهي، ثانياً، تحقيق وتجسيد لأوجه الثقافة الثلاثة.

العلم يُبنى على عملية المعرفة، أما **الخُلُق** فيبنى على الإرادة، بينما يُبنى **الفن** على الإحساس.

العلم، الخُلُق، الفن – أنماط ثلاثة للثقافة المبدعة، مترابطة بعضها مع البعض الآخر بروابط جدلية لا تنفصم عراها.

ب) ولكن، ما الذي يحدث لتلك المناطق حين نبدأ بتناولها ليس كمجرد أشكال ثقافة، إنما كأشكال **ثقافة محققة ماهوياً بوقائع**، كأشكال وجود ماهوية شخصية؟ نكون بذلك قد تحوّلنا إلى الدين. فالدين يطمح إلى توكيد ذات الشخصية ماهوياً، أي إلى توكيد الذات في **الأبد**.

نحن لم نتناول في حديثنا بعد وجود الشخصية الجزئي أو الناقص. فنحن الآن نتناول فقط الشخصية قائمة بذاتها، نتحدث عن وجودها وطبيعتها.

من الواضح أن حياة الشخصية بهذا المعنى لا تكون سوى الدين. بيد أن ذلك يكون عموماً بمثابة انعكاس الثقافة وتجسُّد لها. فكيف هي تنعكس وتتجسد في أنماطها الجدلية الثلاثة المنفصلة؟

من الواضح أن على الوسط الديني أيضاً أن يعكس الأنماط الثلاثة، وفق القاعدة العامة للباراديغمية الجدلية. وليس من الصعب تخمين أن تجسد المعرفة والعلم في هذا الوسط لن يكون شيئاً آخر سوى **اللاهوت**، وأن الإرادة والسلوك والنشاط المقونن، و"الأخلاق" بهذا المعنى أيضاً، لن يكون تجسدها سوى سلوكاً دينياً، وبصورة رئيسة، وعلى وجه التحديد، لن يكون سوى **الطقس** الديني. فما الذي سيكون بتجسد **الأحاسيس** التي تُعَدُّ **الصورة الفنية** نظيراً موضوعياً لها؟

أنا أؤكد أن ذلك هو وسط **الأسطورة** والميثولوجيا. فإن الصورة الفنية تكون بمثابة عودة إلى الواقع البدهي، حين تكون مشاغل الذات في البحث عن قوانين الوجود الصدفي قد انتهت، وتمّ بلوغ السكينة بعد محاولات لا نهائية للتوفيق بين السلوك والعُرف. في الإحساس النقي، في ارتباط الصورة الفنية الذاتي، يتم بلوغ التوازن العفوي للثقافة من جديد، فكما لو أن الإنسان يعود طفلاً، مشكلات المعرفة كلها، وقواعد السلوك جميعها محلولة لديه.

في الأسطورة نلاحظ كذلك تماهي جانب الدين التعليمي "النظري" (المنتج للاهوت في ظهوره المنعزل) و(المنتج للطقس) في الوسط "التطبيقي"، أي في فعالية حية ما، وفي جملة الأفعال والحوادث الموافقة. بتعبير آخر، ينجم عن ذلك سلوك **مُدْرَك** ديني من حيث المبدأ، أو سيرورة حياة عموماً، أو تاريخ **مقدس**، وما ذلك إلاّ **ميثولوجيا**. وفي النسق الثقافي يكون موضع الميثولوجيا،

بالتالي، بعد اللاهوت والسلوك أو الطقس الدينيين، أي أن الميثولوجيا تأت كـ تركيب جدلي من هذا وذاك.

بين الميثولوجيا واللاهوت هناك أيضاً علاقة جدلية، كمثل العلاقة القائمة بين الفن والعلم. أما بين الميثولوجيا والطقس فثمة علاقة على شاكلة العلاقة بين الفن والخلق. بل ويجب أن نقول إن العلاقة بين اللاهوت والدين هي جدلياً كعلاقةِ معرفيّةِ العلم بالحياة، أما علاقة الطقس بالدين، فهي كمثل علاقة الخلُق بالحياة، وأخيراً فإن علاقة الميثولوجيا بالدين، جدلياً، كعلاقة الفن بالحياة.

جـ) الآن فقط، بات بإمكاننا تصوّر علاقة الميثولوجيا بالدين بدقة متناهية. الميثولوجيا، **جدلياً**، غير ممكنة بمعزل عن الدين، فهي لا تتعدى أن تكون انعكاساً للإحساس الصرف ومُرتبطهِ الموضوعي - صورته الفنية، في الوسط الديني.

من دون دين، وخارج أسئلة توكيد ذات الشخصية ماهوياً (ماهوياً، جزئياً كحد أدنى) في الأبد (في الأبد جزئياً كحد أدنى) لا يمكن لأية ميثولوجيا أن تظهر.

بتنا نرى بمنتهى الوضوح الجدلي أن **الميثولوجيا قائمة بذاتها ليس ديناً**، وليست خلقاً دينياً خاصاً. الدين، كما سبق، وأكدنا، توكيد ماهوي في الأبد وبالتالي لا بدّ له من خلق تلك الأشكال التي يتم فيها التوكيد **واقعياً**. بمفردات أخرى، **جوهر الدين أسرار مقدسة**. بيد أن هذه الأخيرة ليست تعاليم عبادة، أو علماً أو عملية معرفة أو شعائر أو قواعد سلوكية أو أخلاقاً، وليست هي، أخيراً، ميثولوجيا، ولا تاريخاً مقدساً، ولا فناً، ولا رموز فنية، ولا إحساساً، حتى ولو كان الأسمى والأنقى والأكثر دينية.

الأسرار المقدسة هي أشكال **توكيد ماهوي للشخصية كشخصية في الأبد.**

السر المقدس في المسيحية ممكن فقط لأن الكنيسة موجودة. الكنيسة هي ***جسد المسيح****. المسيح هو إله* ***إنسان****، أي هو ماهية الله الوحيدة ككينونة، والإنسان كماهية. وبالتالي، فمن الواضح جيداً أن السرّ المقدس يكون بمثابة انبعاث كوني للألوهة البشرية، إمكانية مستدامة ومرتكز التوكيد الإنساني ماهوياً في الأبد.* ولهذا السبب بالذات، قلنا، عند معالجة العلاقة المشتركة بين الميثولوجيا والدين، إن الميثولوجيا تكون، مقارنة بالدين، أقرب إلى الشعر. بهذه الصورة يكون اللاهوت علماً دينياً، أو الطقس سلوكاً دينياً، أما الميثولوجيا فتكون شعراً دينياً وفناً. أما الدين ذاته فليس هو أياً منها.

وهكذا تبدو المحاولات السائدة لإحالة الدين إلى العلم والمعرفة حيناً، وإلى الأخلاق والسلوك حيناً آخر، وإلى علم الجمال والأحاسيس في حين ثالث، محاولات هزيلة ومضحكة وعاجزة.

د) وهكذا، فإن الميثولوجيا غير ممكنة بمعزل عن الدين، بيد أن ذلك لا يجعل منها توكيداً ماهوياً لذات الشخصية. إنما هي على الأرجح توكيد ذات طاقي ظاهراتي، حيث الماهوي المطلق معطى منطقياً بطريقة ما، أي بحكم الضرورة الجدلية، إلا أن ذلك يمكن ألا يؤخذ بعين الاعتبار بمعنى الظهور والوضوح. أو يمكن أن نعبّر بطريقة أخرى قائلين إن الماهوي المطلق دائماً يؤخذ بعين الاعتبار في الأسطورة بهذه الصورة أو تلك. ولكن الأسطورة قائمة بذاتها لا تكونه، بل لا تتعدى أن تكون مغزاه، فكرته، انعكاسه، هيئته.

الأسطورة قائمة بذاتها، كانعكاس، كلوحة، يمكن ألا تتضمن مسائل إعادة خلق ماهوي للشخصية. وهكذا، فصورة أوذيس الأسطورية، الباعث لأرواح قاطني العالم السفلي بالدم، تفترض طبعاً، أن يمتلك الوعي الأسطوري المنتج لها بداهة أبدية، بعثا، حالة روحية وقدرة كلية تخص حتى ما لا روح له (كالدم مثلاً)..الخ.

تلك حدوس بعض جوانب الشخصية من جهةِ توكيد ذاتها المطلق. بيد أن أية أسئلة لا تُطرح في الأسطورة فيما يخص هذا الأخير قائماً بذاته، وفيما يخص علاقاته الواقعية بالأحداث الأرضية. الأسطورة تكتفي برسم ملامح الأحداث نفسها ولا تدخل مجال تقدير قيمتها الدينية. وهذا، بالطبع، لا يعيق أساطير أخرى من دخوله. ولكن، لكي تتكون الأسطورة عادة، يكفي تماماً، أن تحضر عناصر توكيد ذات الشخصية البدئي المطلق **على هيئة خلفية لا أكثر**، على شكل شيء ما مُفترَض ذاتياً.

الوعي الأسطوري المنتج لأسطورة أوذيس المذكورة يستخدم حدوساً دينية صوفية، من غير الدخول إلى تعبيراتها الأسطورية أو غير الأسطورية الخاصة؛ فهو يكتفي بالإفادة منها أدواتياً ، من أجل تقديم لوحة عن استخدامها الجزئي للغاية، على أن الانتباه كلّه يتركّز على تلك الوقائع المعبِّرة واللوحات.

إذا كان للأسطورة أن تكون ديناً حقيقياً فليس لواحدة مثل أسطورة أوذيس، إنما لأساطير كمثل تلك المرتبطة بوقائع دينية. وهكذا، فالأسطورة عن ديمترا[1] وعن اختطاف كورا، هذه الأسطورة المتوضعة في أساس المسرحيات الدينية

الإليفية ليست أسطورة بمعناها الخاص، إنما هي بالضبط دين، معبّر عنه، أسطورياً (وكان يمكن أن يُعبّر عنه بطريقة أخرى كأن تكون فلسفية مثلاً، كما عند الفيثاغوريين وأفلاطون، أو فنياً كما عند التراجيديين.. الخ).

8. وبعد، فإن الأسطورة ليست كما، سبق وقلنا، عقيدة دينية، ولكنها تاريخ. وعلى خلفية مفهوم الأعجوبة الذي أسلفنا معالجته تغدو هذه النقطة أكثر غنى ودقة. وقبل كل شيء يغدو واضحاً، أن الأسطورة قائمة بذاتها، يلاحظ فيها ماهية خاصة بها، وانقسام من نمط خاص، وتضاد جدلي داخلي. وعلى وجه الدقة، تكون الأسطورة المنبثقة جدلياً كتجسد للإحساس ولمُرتَبَطِه الموضوعي – الرمز الفني في حقل ديني شخصي، تكون بدورها خاضعة للانقسام الثالوثي.

ليس هناك ما يعيقنا، بل وثمة ما يقتضي منا أن نتناول في معالجتنا التالي: أولاً، مبدأ الشخصية ذاته، الشخصية قائمة بذاتها؛ وثانياً، فكما هو الحال حين "الواحد" بانتقاله إلى "الآخر" يتحول إلى "صيرورة" كذلك المعرفة بانتقالها إلى الوجود الآخر تتحول إلى سلوك، إرادة، نزوع، كذلك الشخصية الكلية العذرية البدئية بانتقالها إلى وجودها الآخر تصير **تاريخية**، تكتسب تاريخها الخاص.

إضافة إلى ذلك، يغدو واضحاً تماماً من خلال معالجتنا للأعجوبة أن الذي بين أيدينا هو بالضبط تاريخ مقدس. بيد أننا لكي نحصل على العنصر الثالث، أي على التركيب في هذا الجدل الداخل أسطوري، لا بد من العودة إلى تحديد أوردناه سابقاً، وهو إن الأسطورة ليست حدثاً تاريخياً قائماً بذاته، إنما هي دائماً **كلمة**.

الكلمة – هذا هو تركيب الشخصية كمبدأ مثالي يأخذ بغوصها في قلب الصيرورة التاريخية. الكلمة هي شخصية معادة الإنشاء ومفهومة. من شأن الشخصية أن تفهم ذاتها فقط عبر ملامستها للوجود الآخر، وابتعادها وتمايزها عنه، أي بأن تصير تاريخية قبل كل شيء.

الكلمة، هي شخصية صائرة تاريخياً، شخصية محقّقة لدرجات تميز ذاتها، مدركة لذاتها باختلافها عن أي وجود آخر. الكلمة هي وعي ذات الشخصية معبّراً عنه، هي شخصية مدركة لطبيعتها الثقافية – الطبيعية المتحولة إلى وعي ذاتي متكشف.

الشخصية، التاريخ، الكلمة – ثالوث جدلي في عمق الميثولوجيا. تلك هي البنية الجدلية للميثولوجيا، بنية الأسطورة بالذات. وهذا ما يجعل كل ميثولوجيا واقعية تتضمن: أولاً، تعاليماً عن الوجود البدئي النوراني، أو عن الشخصية الأصل؛ وثانياً، عملية ثيوغونية[4] (Theogony) وتاريخية عموماً؛ وثالثاً وأخيراً،

جوهراً بدئياً محقّقاً لدرجة وعي ذاته في الوجود الآخر. هنا يظهر تباين كبير بين المنظومات الدينية المختلفة؛ وبالتالي، من خلال طابع إنجاز هذا الثالوث الداخل – أسطوري يمكن الحكم على الفكرة الرئيسة المتوضعة في أساس هذه الميثولوجيا أو تلك.

وهكذا، فإن الفكرة المعبَّر عنها في الميثولوجيا الإغريقية هي أن أوران وغيا[5] يظهران من قلب من الشواش وتستمر العملية حتى بلوغ مملكة الضوء، مملكة آلهة الأوليمب؛ فكرة أخرى تتوضع في أساس الميثولوجيا المسيحية الثنائية التركيب، حيث يعطى التقسيم الثالوثي في وسط الآلهة (*الثالوث المقدس*) بصورة مستقلة عن تاريخ الخلق الأسطوري:

حالة الآباء الأوَل الأصلية العذرية، والسقوط الآثم والتحول إلى الكثرة الغبية، والتكفير وإعادة الوحدة المفقودة، والسقوط الجديد والنهائي، والانبعاث الجديد الختامي والخلاص. آدم العهد القديم، وآدم العهد الجديد، حنق روح الفناء الشيطاني، القيامة، جهنم والجنة – جميعها مقولات ضرورية للغاية، متحدة بروابط لا تنفصم عراها، في هذه المنظومة.

لآدم العهد القديم والجديد جدلهما الخاص، وجدل خاص للجنة والجحيم – ولكن يجب تناول ذلك في سياق أنظمة ميثولوجية مستقلة.

وأخيراً، الفكرة الثالثة، تتوضع في أساس الميثولوجيا الأوروبية الحديثة، حيث الأطروحة هنا هي أيضاً الشواش أو العماء، ولكن ليس الإغريقي، إنما ذلك الذي يشبه بطريقة ما الطين أو الروث، إنه "**المادة**"، والأطروحة المضادة هي "**القوة**" و"**الحركة**"، التي من غير المعلوم من يوجهها، وإلى أين تسير؛ مملكة الصدفة المطلقة، وتوكيد الذات الأعمى؛ أما تركيب هاتين الأطروحتين فهو تركيب **ميكانيك الذرات**، الخالي من أي روح أو إدراك أو إرادة واعية أو تاريخ.

الفكرة الرابعة، تتوضع في أساس تلك الميثولوجيا، التي تستخلص حقيقة الميثولوجيا الثانية مما عرض أعلاه، وتختنق في ضيق الثالثة، التي انتهينا من عرضها للتو، عاجزة عن تجاوزها، تتوق بنهم أصمٍّ إلى الحياة، تتوق إلى حالة النفس الفطرية، إلى حالة سلام النفس، إلى الغبطة،حين يكون كل شيء فيما يحيط لطيف، حيث الوطن والأزل يندغمان في رقة الوجود وصلواته.

أعتقد أن دوستويفسكي التقط جيداً رمز هذه الميثولوجيا الأصلي البدئي: "أين عساي – فكر راسكولنيكوف – أين عساي أكون قد قرأت تلك القصة، كيف أن أحد المحكومين بالإعدام، يقول أو يفكر قبل ساعة من الموت، لو يُكتب له أن يعيش في مكان ما مرتفع، على جرف صخري عالٍ، على بقعة صغيرة بالكاد

تتسع لقدميه، والهاوية السحيقة من حوله، والمحيط، والظلام الأبدي، والعزلة الأبدية، والعاصفة الأبدية، وهو يقف على تلك السنتيمترات طوال حياته، ألف عام، بل الأبد كله، لفضّل أن يعيش عن أن يموت الآن!

لو أنه فقط يعيش، يعيش ويعيش! كما لا تكون الحياة إنما العيش فقط!.. يا لها من حقيقة! يا إلهي، يا لها من حقيقة! كم هو نذل الإنسان!.. ونذل من يدعوه جراء ذلك بالنذل، - أردف قائلاً بعد مضي دقيقة من الوقت".

الأفكار الميثولوجية كلها، الهندية والمصرية والإغريقية والمسيحية الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية والإلحادية.. وغيرها.. تنضوي تحت فكرة عامة واحدة تتجسد تركيبياً في سيرورة تاريخية عالمية، فتظهر جراء ذلك ميثولوجيا بشرية عالمية واحدة، تتوضح في أساس عقائد شعوب مختلفة، وتتحقق بالتدريج عن طريق استبدال ميثولوجيا دينية، وبالتالي منظومة تاريخية بأخرى

التعبير عن المنظومات الميثولوجية المستقلة، وإيضاح وحدتها في حضن ميثولوجيا عامة واحدة، موضوع *بحث قادم لنا، متخصص.*

وهكذا، فإن جدل الأسطورة العام المطروح من قبلنا يتحول إلى جدل أنماط ميثولوجية تاريخية خاصة منفردة.

الهوامش:

[1] Conditio siue non هكذا جاءت في النص الأصلي – بمعنى شرط ضروري.

(2) جدل الثقافة هذا سبق أن عالجته في كتاب "فلسفة الاسم" موسكو، 1927، ف 13، وكذلك في "جدل الشكل الفني" موسكو، 1927، ف3.

[3] الأسطورة عن ديمترا وعن اختطاف كورا: في الأعياد الدينية التي كانت تقام سنوياً في مدينة إيليفسين في اليونان على شرف ديمترا وبيرسيفونا، يُعاد تمثيل اختطاف ديمترا لكورا (وكورا في الميثولوجيا الإغريقية واحدة من أسماء الإله بيرسيفونا.

[4] عملية ثيوغونية Theogony: (من الإغريقية Theos – إله، وgoneia ولادة) – مجموعة الأساطير التي تتحدث عن نشوء الآلهة.

[5] من الشواش يظهر أوران وغيا: أوران (من الإغريقية Uranos – السماء) وهو في الميثولوجيا الإغريقية القديمة إله السماء؛ وغيا (من الإغريقية Gaia, Gé) – إلهة الأرض في الميثولوجيا الإغريقية القديمة – والحديث هنا منشأ هذين الإلهين من الشواش (بالإغريقية Chaos) أو العماء أو الفوضى في الميثولوجيا الإغريقية. (م).



13

الصيغة الجدلية الختامية

1ـ يمكن اعتبار تحليلنا المبدئي لمفهوم الأسطورة بحكم المنتهي. أما مايلي من مناقشة فلا يضيف جديداً من حيث المبدأ، بصرف النظر عن إمكانية عرض النتائج التي انتهينا إليها بطريقة جديدة، أو إخضاعها لتشكيل جديد، كما ويمكن بواسطة إعادة التشكيل اختزال صيغة رياضية معقدة، أو اشتقاق أُخرى منها دون إضافة أية أبعاد جديدة إليها.

ما الذي كنا قد وصلنا إليه قبل إدخال مفهوم الأعجوبة؟ كنا قد وصلنا إلى التحديد التالي: الأسطورة تاريخ شخصي معطى في كلمات. أما الآن فيمكن لتعريفنا أن يأخذ الصيغة التالية: **الأسطورة تاريخ شخصي أعجوبي معطى في كلمات.**

هذا كل ما أستطيع قوله عن الأسطورة. كثيرون على الأرجح سيستغربون أن تقتصر نتيجة هذه المعالجة الطويلة والبحث الحثيث على تحديد بسيط إلى هذه الدرجة، بل تحديد مبتذل ومعروف من قبل الجميع.

فمن هو الذي لا يفكر بأن الأسطورة هي قَصٌ، أي شيء ما معطى في كلمات، وأن في هذه الرواية شخصيات حية ولها تواريخها العجيبة؟ كان يمكن، طبعاً، أن أطرح نتائج بحثي بصيغة أعقد وأصعب، وخاصة على المستوى المصطلحي. لكنني فضلت الإبقاء على المصطلحات العادية، واضعاً أمام نفسي هدف تقديم تشريح ظاهراتي كامل لهذه المصطلحات، وتثبيت دلالة ما قطعية لكل مصطلح.

وعلى الرغم من أنني استخدمت كلمات عادية، إلا أن استخدامي لها لم يأت بالمعنى العام الملتبس، إنما بدلالة مدروسة ومحدَّدة بدقة. لذلك يتوجب على من سيستخدم الصيغة التي انتهيت إليها أن يكون قد استوعب جدل مقولات كـ "الشخصية" و"التاريخ" و"الكلمة" و"الأعجوبة". فقد تم إضفاء دلالات دقيقة محددة على الكلمات المستخدمة بصورة ملتبسة في الحياة اليومية، ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالصيغة الختامية، وإهمال ما مهّد لها من تحليل جدلي.

2- بصرف النظر عن كوني استنفذت، كما أرى، جوانب الوعي الأسطوري الجوهرية كلها؛ وبصرف النظر أيضاً عن أن الصيغة الختامية التي انتهيت إليها بسيطة ودقيقة بما يكفي، فإنني أريد ختاماً أن أطرح تلك الصيغة بصورة أخرى، بهدف استخلاص فائدة جدلية إضافية، لم تكن على الدرجة المطلوبة من الوضوح في الصيغة السابقة.

وتحديداً، قلنا إن في صيغتنا عناصر أربعة: الشخصية، والتاريخ، والأعجوبة، والكلمة. والسؤال المطروح أمامنا هو: ألا يمكن أن نعثر في اللغة على مقولة من شأنها الإحاطة بهذه الأبعاد الأربعة، أو على الأقل ببعض منها في تعبير واحد؟

اعتقد أن ذلك أمر يمكن القيام به، فالتبسيط الذي وصلنا إليه يتيح إمكانية بناء جدل أبسط يتناول مفهوم الأسطورة ويكون أكثر انسجاماً.

لنأخذ المقولتين: الأولى والأخيرة - الشخصية والكلمة. فنلاحظ أن الأسطورة عبارة عن كلمة في الشخصية، كلمة تابعة للشخصية، كلمة معبّرة عن الشخصية ومبرزة لها. الأسطورة هي تلك الكلمة التي تنتمي تحديداً إلى شخصية معينة، خاصة بها، لا تنفصل عنها. إذا كانت الشخصية شخصية بالفعل، فهي إذن لا تنتمي إلى شيء آخر، فهي بالمطلق تنتمي إلى ذاتها،

وهي أصيلة. ليس هناك ولن يكون **شخصية** أخرى **كمثلها تماماً**. هذا يعني أن كلمتها الخاصة بها أصيلة، بدورها، تماماً، ولا تتكرر، ولا تقبل المقارنة بأي شيء، ولا تنتهي إلى أي شيء. فهي كلمة **خاصة** بالشخصية، وهي كلمة **خاصة** عن الشخصية. والكلمة **هي** اسم.

الاسم كلمة شخصية خاصة، تلك الكلمة الكفيلة وحدها بأن تقدم ذاتها وتعبّر عن ذاتها. ثمة في الاسم **تركيب جدلي من الشخصية مع التعبير عنها**، وإدراكها وكلاميتها.

اسم الشخصية هو ما نملكه في الأسطورة. الاسم هو ذلك المُعبَّر عنه في الشخصية، المُبْرَز فيها، الذي تكونه ذاتها أمام نفسها وأمام كل آخر. وهكذا، **فالأسطورة اسم**. بيد أن الأسطورة كما سبق أن عرّفناها، هي أيضاً أعجوبة.

العنصر الثالث (الأعجوبة) في صيغتنا الجدلية الختامية يتحد بسهولة مع المفهوم المستخلص الأكثر تعقيداً. فما تنتهي إليه هنا هو بالضبط اسم عجيب، اسم ناطق، شاهد على الأعاجيب، اسم لا ينفصل عن الأعاجيب، اسم **خالق** أعاجيب. وسنكون على حق فيما لو قلنا عن هذا الاسم إنه الاسم السحري.

إذن، فالأسطورة هي ببساطة اسم **سحري**. أما انضمام العنصر الثاني إلى الصيغة الجدلية السابقة، والذي هو التاريخ، فينجم عنه صياغة نهائية هي التالية: **الأسطورة اسم سحري متفتّح تاريخياً**.

بذلك نكون قد بلغنا لُبّ الأسطورة النهائي البسيط الذي لا يكون بعده شيء، والذي ما عاد يقبل التجزئ بأية طريقة كانت. تلك هي نواة الأسطورة النهائية، أما ما يكون بعدها فليس إلا صياغات أخرى ومحاولات تبسيط لها. إنها صيغة الأسطورة الأكثر بساطة والأكثر امتلاء بالمعنى.

إضافة إلى ما سبق لا بد من أن تؤخذ بعين الاعتبار مسألة شمولية أهمية هذه الصيغة. "السحر" المسيحي، بالطبع، يختلف عن الوثني كلياً.

السحرة كلهم إلى عفن شيطاني ينتهون
المعزِّمون كلهم في اللجة يغرقون
والمنجمون في مستنقع آسن يُبتَلعون
إلى الأبد الآبدين يتفسخون
إلى أبد الآبدين يُخنقون

وعلى الرغم من ذلك تَكشُف الأسطورة الأعمق وتَفتُحها الأهم في الاسم السحري البدئي يمكن العثور عليه في العديد من النصوص المسيحية، التي سأكتفي بسوق مقطع منها فقط هو بمثابة إحدى التعازيم المخصصة لطرد الشياطين الواردة في تعازيم بيوتر موغيلا.

"... إرهب، إهرب، أخرج، أيها الروح الخبيث الشائن، يا بن لجة الجحيم، يا المداهن الشنيع، المحتال، الظاهر في المُخجل، الخفي في الخادع، المخادع حيث تكون. أخرج فإنك إن عصيت بعلزبول ذاته تكون، أيها المتأرجح، ياذا الشكل الأفعوان، يا شبه الوحشٍ، يا المزدوج المبشر بالعتم، أيها الأصم الأبكم، يا الباعث الرعب أيها المشنع النمّام، الرُعبُ، الحاضر في الداء في الجروح، في القروح، في الغوايات، أيها الباعث دمع الشهوات ومحلي الخيانات، يا باعث الشرور، أيها النهم، يا مسيل لعاب الرغبات، يا مصدر السموم، يا لهيب نار الجسوم، يا المنجِّم، يا وكر السحر والسحر، يا الخارج عن الطاعة حارس بواعث الرغبات، يا من لست أبدياً. أيها المتبَدّل المتحوّر الحاضر في الزمان الكاذب، في الصباح، في الظهيرة، في منتصف الليل، يا لا زمن الأشياء، يا البهرج اللامع الباطل الآتي من النهر، المنبثق من الأرض، الطالع من البئر، الآتي مع الدفق، الخارج من خندق ماء، الطالع من بركة، الآتي من القصب، المنطلق من المواد، يا مَنْ مِنْ سطح الأرض، يا مَنْ مِنْ تحت الأرض يا مَنْ مِنْ المرج، يا مَنْ مِنَ الغابة، يا مَنْ مِنَ الشجرة، يا مَنْ مِنْ الطير، يا مَنْ مِنْ الرعد، يا مَنْ مِنْ منشقه، يا مَنْ مِنْ مغطس، يا مَنْ مِنْ صنم إيدول[1]، يا الذي بلا وجه، يا مَنْ مِنْ تمام معرفة القشرة، أو من لا معرفة القشرة، يا الآتي ممن يعرف أو لا يعرف بك، يا الآتي من ركن مهجور، أُخرج وأظهر.

إخجل، في حضرة الصورة المصنوعة بيد الله، المعبِّرة عن الله، إرهب حضرة ما يجسد الله في خلق الله، لا تتوارى في عبد الله (اسم المُعزَّم عليه). عصا حديد، نار تارتار[2]، أنياب مشحوذات، إن لم تُطع فالعقاب العقاب.

إرهب، إصمت، إهرب، أخرج، لا ترجع، لا تتخفى في شكل آخر من أشكال الشياطين. اخرج إلى صحراء جدباء قحطاء يابسة لا أُنس فيها ولا قطرة ماء. الله وحده الرهيب يخيف، يُقيّد الآثمين أجمعين، ومثلهم العاملين على بث الشرور في صورته، يقيدهم بحبال العتم والتارتار، على مدى الليل والنهار، إلى

أبد الآبدين، والغاوين وباعثي الشياطين يقيدهم معهم، هكذا فزع الرب عظيـــم. مجد الله الأب والروح القدس عظيم، الآن وفي الماضي وإلى أبد الآبدين، آمين".

عند هذه النقطة سأنهي التحليل الظاهراتي الجدلي لمفهوم الأسطورة. فالأسطورة كاسم سحري متفتح لا يمكن أن تخضع لتحليل تالٍ، أو أن تحال إلى عناصر ما أكثر بدئية فها هنا نقطة الأسطورة النهائية، نقطة المعنى المركزية التي لا تقبل الانقسام، وأي بحث تالٍ من شأنه أن يمعن في تفصيل هذا المفهوم لا أن يخرج عن إطاره[3]

الهوامش:

[1] صنم إيدول: (من الإغريقية eidôlon وتعني حرفياً صورة، تمثال) – موضوع عبادة دينية مادي، أو ما يمكن أن يقال عنه صنم أو وثن وهي عبادة تعود جذورها إلى عمق التاريخ، أما في الديانات السماوية فتماثلها الأيقونة. أما المعنى غير المباشر لإيدول فهو العبادة العمياء. (م).

[2] تارتار: (بالإغريقية Tartaros)– وهي في الأساطير الإغريقية القديمة – مملكة الأموات، العالم السفلي، الجحيم. (م).

[3] هنا ينتهي نص "جدل الأسطورة". ويبدو أن فصل "الأسطورة. اسم سحري متفتّح" (العنوان المُعطى من قبل الناشر آ. آ. تاخوغودي) يضاف إلى العمل عند هذه النقطة بالذات (الملاحظة للناشر الروسي.)



14

التحول إلى الميثولوجيا الواقعية وفكرة الميثولوجيا المطلقة

نكون الآن قد وصلنا إلى مفترق طرق في بحثنا. فما سبق وعالجناه يمكن أن نسميه البحث في مفهوم الأسطورة. فقد ثبّتنا النقاط الأساسية والبدائية التي من دونها لا يمكن للأسطورة كأسطورة أن تكون. بيد أن ذلك بحد ذاته لا يعني القيام بأي إنجاز فيما يتعلق بالتحليل الواقعي لأنماط الميثولوجيا الواقعية.

الأسطورة ليست هي مفهوم الأسطورة. فعلينا بداية، الحصول على تصنيف جدلي لأنماط الميثولوجيا الأساسية عموماً، ومن ثم استخلاص البنية الجدلية لبعض الأساطير، من تلك الوضعيات الذهنية التي وجدناها في مفهوم الأسطورة، وعلى وجه الدقة من تراكيبها المختلفة. وهذا ما يتناوله بحثي القادم في موضوع الميثولوجيا العام.

أمّا هنا فلكي نبقى في وسط مشكلات البحث المعني، لا بد من لفت الانتباه إلى نقطة واحدة، من شأنها أن تلعب الدور الرئيس في معالجتنا التالية: وهي مسألة التضاد بين الميثولوجيا ***المطلقة*** *والميثولوجيا* ***النسبية****. وبما أن العرض السابق يكفي تماماً لأن نكون قد كوّنا فكرة عن الميثولوجيا المثالية، فإن هذه الفكرة بالذات ستكون محور البحث في الجزء الأساسي التالي من الموضوع، الذي يأتي عرضه على الصفحات الختامية*[1].

وهكذا، سأحاول فيما سيأتي تقديم جدل الأسطورة **المطلقة**. فقد لاحظنا **غير مرة في بحثنا السابق، أن الظروف لا تكون دائماً مؤاتية بالدرجة** نفسها للميثولوجيا. فثمة ميثولوجيا لا يعترضها، من أية ناحية كانت، وبأي معنى كان، ما يعيق وجودها وتطورها. هكذا ميثولوجيا تكون بمثابة لوحة العالم الوحيدة الممكنة، وليس لأيٍ من مبادئها أن يطاله أي نقصان أو فَقْد. مثل هذه الميثولوجيا يطلق عليها اسم الميثولوجيا **المطلقة**.

من جهة أخرى، سبق أن لاحظنا غير مرّة أيضاً، أن ثمة ميثولوجيا لا تفهم طبيعتها الميثولوجية الخاصة، وتهتم بالجزئيات، وتشوّه الجدل، أي الذهن نفسه، من أجل صيانة وجودها الناقص المعزول. ميثولوجيا كهذه أسميها الميثولوجيا النسبية.

الميثولوجيا النسبية تعيش دائماً **مُقارِبَة** ما بدرجة ما للميثولوجيا المطلقة، وتخضع لها بصورة غير مرئية، وتمطلق دائماً واحداً أو أكثر من مبادئها.

إذا لم نعالج الميثولوجيا المطلقة وغيرها من الميثولوجيات النسبية المختلفة، معالجة جدلية يكون تحليلنا ليس فقط ناقصاً، بل ويكون في الجوهر لا أكثر من بداية تحليل، فما سبق وأنجزناه لا يتعدى أن يكون تشريحاً **لمفهوم** الأسطورة *وأنواعها الرئيسة*. إنما ذلك لا يقدم أي إيضاح يخص بنية الأسطورة نفسها، والأشكال الواقعية لأنماط ميثولوجية محددة، وهناك ما هو أكثر من ذلك فالتحليل السابق لا يطال بنية أي من الأساطير المعنية.

إذن، فالمعالجة السابقة في جوهرها تكون بمثابة **مدخل** إلى جوهر الأسطورة لا أكثر، بمثابة قاعدة للمبدأ الأساسي للتشكل الأسطوري فقط. لذلك يبقى علينا تقديم جدل لأنماط ميثولوجية واقعية. وأنا أقترح أن تكون البداية تلك الميثولوجيا التي لم يُهمَل أي من مبادئها، والتي تشغل جميع نقاط التشكل الأسطوري فيها ذلك الموقع الذي تستحقه بالضبط، حيث لا تسود جهة على حساب جهة أخرى.

طبيعي أن مثل هذه الميثولوجيا المطلقة يجب أن تكـــون بمثابـــة **معيـــار**، ونموذج، وحدٌ، وهدف لنزوع الميثولوجيات الأخرى.

إضافة إلى ذلك، سبق فيما مرَّ أعلاه أن رأينا[2]، أن **كل أنماط الميثولوجيـــا النسبية** التي تستند إلى مبدأ ما واحد من مبادئ الميثولوجيا المطلقـــة، **تحصـــل على تصنيف جدلي غاية في الدقة، لأن مبادئ الميثولوجيا المطلقـــة جميعـــها معالجة من قبلنا جدلياً.**

بما أن الميثولوجيا المطلقة ستُبنى جدلياً، فهذا يعني بحـــد ذاتـــه التصنيـــف الجدلي لكل ميثولوجيا ممكنة عموماً، فكل ما تفعله ميثولوجيا معينة يقتصر على أنها تأخذ **واحداً** ما من مبادئ الميثولوجيا المطلقة.

انطلاقاً مما استخلصناه أعلاه (من الأسطورة كاسم سحري متفتح) ســـوف نجرّب الآن فضَّ هذا الاسم السحري، مفترضين أنه اسم ســـحري **مطلـــق**، أي **يتعلق بذاته فقط**، وأن هذا الفض سيتم جدلياً (فهو لا يمكن أن يكون غير ذلـــك في بحث يسعى إلى أهداف فلسفية)[3].

1.الميثولوجيا المطلقة هي تلك التي تتطور من ذاتها بذاتها، والتي لا تعـــترف بشيء عدا ذاتها. الميثولوجيا المطلقة وجود مطلق يطرح نفسه فـــي أســـطورة مطلقة، وجود بلغ درجة الأسطورة، وليس لأية عوائق أو حدود كائنة ما تكـــون أن تحدَّ من ذلك الوجود وتلك الأسطورة أو أن تعيقهما.

أن نفضَّ ميثولوجيا كهذه يعني أن نُظهر **كيف يتطور ذلك الوجود المطلـــق إلى تلك الأسطورة المطلقة، وفي أية مراحل يمر ذلك الوجود في تطوره.**

وهكذا، يكون جدل الأسطورة المطلقة في جوهره جدلاً **عادياً تماماً**، إذ إن ما يتحدث عنه أي جدل هو الأسس الكليـــة للمعرفـــة والوجـــود، أي الأســـس المطلقة. لكن المشكلة في أن الجدل، "كُلّ" جدل مليء بأساطير نسبية مختلفـــة، لذلك غالباً، لا يبدو مكان الأسطورة واضحاً فيه.

الميثولوجيا المطلقة، انطلاقاً من تتويج الوجود باسم سحري (فهي هنا تنطلق واعية من عقيدة دينية محددة، كما تفعل ذلك أية ميثولوجيا عن وعي، أو غـــير وعي) **تفهم كل المقولات الجدلية كأسماء سحرية**. فطالما أن الوجـــود يتكلـــل باسم سحري، فهذا يعني أنه يكون ذلك الاسم السحري، وبالتالي، **يجب أن تُفـــهم جميع المقولات الجزئية الأخرى على ضوء الاسم السحري.**

الجدل كتفكير صرف ليس هو ميثولوجيا، بيد أن جدلاً من هذا القبيل غير قابل للوجود. **فالجدل دائماً ينطوي على ميثولوجيا محددة**، طالما أن توجيه المقولات وتصريفها يمكن أن يخضع لألف احتمال واحتمال.

في معرض بحثي الذي تناول الجدل الأفلاطوني كنت قد عرّيت الميثولوجيا الخاصة بذلك الجدل(4)، كما أبين في معالجتي لأنماط الجدل النسبية الميثولوجيا المتوضعة في أساس الجدل الهيجلي. وبالتالي، فإن **فض الميثولوجيا المطلقة لا يعني شيئاً آخر سوى فض الجدل عموماً، ولكن ليس ذلك الجدل، الذي يتوضع في أساسه واحد فقط من المبادئ الممكنة، إنما المبادئ المحتملة جميعها معاً.**

القيام بهكذا عمل ليس مستحيلاً كما قد يبدو. فاستخلاص المقولات في جدل هيجل، مثلاً، أُنجزَ بحِرَفية عالية وبلا عيوب، مما يجعله في جزئه الأعظم خارج شكوك من يتقن التحليل وفق المنهج الجدلي. إنما من الواضح للجميع أن ثمة نيّة محدّدة بدقة (وهي الأسطورة، كما أرى) تتوضع تحت ذلك الجدل الهيجلي، نيّة فهم الجدل والفلسفة كلها كمذهب مفاهيم فقط أي **كمذهب منطقي** لا أكثر.

من الواضح، أن ذلك يكون بمثابة **واحد** من المبادئ المحتملة. فالجدل يجب طبعاً أن يكون بمثابة مذهب **منطقي** صرف، بل ويجب أن يكون ذلك قبل كل شيء. ولكن واضح أيضاً أن الجدل لا ينحصر بكونه مذهباً منطقياً فقط. فهو ذاته يقول بالتكافؤ بين **اللامنطقي** والمنطقي. وبالتالي، يتوجب على الجدل أن يعتمد **اللامنطقي** كواحد من مبادئه المحرّكة.

لنأخذ مثالاً آخر مدهشاً: تلك التي تسمي نفسها مادية جدلية، واضعة في أساسها مادة الوجود. سبق أن أتيحت لي في بحثي فرصة إيضاح أن *المادة بصفتها مقولة* يلحقُ بها دور كدور الفكرة **بانضبط**. وبالتالي، فالمادية الجدلية هي ميثولوجيا نسبية وليست مطلقة. أما الميثولوجيا المطلقة، فتضع في أساسها المادة والفكرة كجذرين متكافئين تماماً (*مع أنهما بحكم تلك الجدلية نفسها يندغمان في مبدأ واحد لا يتمايز)*.

بالإفادة مما أوردت من أمثلة عن الميثولوجيا النسبية سأحاول إيضاح كيفية بناء الميثولوجيا المطلقة. ولكن، قبل ذلك أرجو أن تتذكروا الثنائيات التي سبق عرضها في البندين الرابع والثامن من الفصل الرابع.

بما أن الجدل الذي يخلو من الميثولوجيا هو مجرد وهم، فإن ذلك الجدل، الذي عارضت، به، هناك، المذهب المنطقي الشكلاني، هو أيضاً جدل ميثولوجي، وبالتالي **لكي نتقبل الجدل الميثولوجي لا بد لنا من الإيمان بأسطورة ما.**

أمّا الآن فلنستعرض تلك الثنائيات بالتسلسل:

2. عالجنا قبل كل شيء ثنائية الإيمان والمعرفة.

لا يمكن للإيمان، كما يقتضي الجدل أن يتحقق بمعزل عن المعرفة، حتى إنه يكون المعرفة ذاتها (أو نوعاً منها)، والمعرفة أيضاً لا يمكن أن تتحقق بلا إيمان، وهي في جوهرها ليست سوى إيمان (أو نوعاً منه).

فخلافاً للميثولوجيا النسبية التي تضع في المقدمة إما الإيمان بلا معرفة، أو المعرفة بلا إيمان، نجد **الميثولوجيا المطلقة** تختط طريقاً واحداً **هو الاعتراف بقيمة متساوية تماماً للإيمان والمعرفة.** وهي تستطيع القيام بذلك، ولكن بما **يجعل هاتين المقولتين تتحدان في ثالثة ما، كليّاً من دون أية مخلفات على الإطلاق**، بحيث لا يكون الاتحاد بينهما وفق نمط الإيمان أو وفق نمط المعرفة، وبحيث تكون هناك مقولة ثالثة خاصّة تماماً من شأنها أن تكشف في ذاتها هاتين المقولتين اللتين تبدوان بالمقارنة معها عنصرين مرتبطين مجردين.

يمكن للجدل أن يُنتج **تركيباً** من ذلك القبيل، مما يمكّنه المواءمة بين الإيمان والمعرفة المتضادين المتعاديين.

التركيب الذي نتحدّث عنه هو اليقين الذي يتضمن في ذاته الإيمان والمعرفة بالدرجة نفسها، ولا يمكن له أن يكون بمعزل عن الإيمان أو عن المعرفة.

اليقين هو التركيب الأبسط، اللاديني على الإطلاق، التركيب **المحض منطقي.** بيد أن **الاعتراف** بهذا التركيب **وفهمه وتأكيده** ممكن فقط بالتجربة الميثولوجية المناسبة، أي بالتجربة الحياتية الصرفة. وأنا أطلق على مثل هذه الميثولوجيا تسمية الميثولوجية **المطلقة**، التي هي دائماً يقينية، أي معرفة غنوصية (Gnosis).

الإيمانية (Fideisme) والعقلانية نوعان من الميثولوجيا النسبية، وعلى أساس هذا المثال يبدو واضحاً تماماً كيف أن **واحداً** من المبادئ الجدلية يتوضع في أساس الميثولوجيا النسبية، بينما تتوضع المبادئ الجدلية كلها في أساس الميثولوجيا المطلقة.

سبق أن قلت إن الإيمانية والعقلانية فلسفتان برجوازيتان صرفتان، فلسفتا الفردية. وهذا مفهوم، لأن من الواضح أن ذينك المذهبين ليسا سوى نتيجة ذابلة عاجزة لتفسّخ المذهب القروسطي عن المعرفة اليقينية الكنسية.

الميثولوجيا المطلقة عرفانية (غنوصية)، فهي مذهب عرفاني (بمعناه العام، طبعاً، وليس بالمعنى الخاص للطوائف المسيحية في القرنين الثاني والثالث الميلاديين)[5]؟

لست أسعى في بحثي هذا إلى تقديم تشريح تصنيفي لأسس الميثولوجيا المطلقة، لذلك فإن ضرورة تقديم تصنيف لأنماط المعرفة تسقط هنا. هناك معرفة نبوئية، ومعرفة صلواتية، ومعرفة عقلية...الخ.. وسأكتفي بقول بضع كلمات في المعرفة النبوئية.

العادات السائدة عند من تُطلق عليهم تسمية "المؤمنين" في **تفسير** النبوءة معروفة للجميع. وقد سبق أن أشرت على وجه الخصوص إلى النصيب الطيّب الذي كان من حظ رؤيا القيامة. والآن، لجميع أولئك المفسّرين الذين هم أكثر من أن يحصوا لا بد من طرح الملاحظات التالية:

1) أن تصبح صور القيامة (كجام غضب الله مثلاً) مفهومة فقط بعد أن يقوم أحد ما بتفسيرها وبيان ما تعنيه، فذلك ممكن، ولكن في حالة واحدة فقط عندما لا تكون رؤيا القيامة نبوءة على الإطلاق وحين "نبوءة الرؤيا" لا تكشف عن شيء بحد ذاتها. فهي على العكس من ذلك تكون بمثابة تعتيم على مغزى الأحداث القادمة، من شأن التفسير "العلمي" فقط أن يجليه. إذا كان الأمر كذلك، فبالكاد يمكن اعتبار مثل هذه الرؤيا مسيحية أو كنسية.

2) إذا كان لصور القيامة معنى غير مباشر، فإنه من الأنسب، بهدف النبوءة والرؤيا تسمية الأحداث المنتظرة وعرضها ووصفها، وليس تمويهها بصورة يتعذر أحياناً رؤية الأحداث الحقيقية التي تخفيها. من المستبعد أن يكون يوحنا اللاهوتي قد أخذ بعين الاعتبار ضرورة مثل هذه التأويل "الرمزي".

3) لنفرض أن لصور القيامة معنى ما معيّن ومحدد بدقة. لنفترض مثلاً، أن الزانية على الأمواه الكثيرة هي إنكلترا، وبابل هي أوروبا.. الخ. فمن شأن ذلك أن يعني أن الأحداث **محددة قبلاً** ومُتنبّأ بها، كما يتم التنبوء بكسوف الشمس وخسوف القمر. إذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن اعتبار مثل تلك التنبوءات مسيحية أو حتى دينية في العموم؟

الميكانيزم العاري ليس ديناً. فمن شأن مثل ذلك التنبوء الميكانيكي أن يناقض حرية الإنسان، الإنسان الحر في أن يسعى إلى الخلاص أو إلى الموت *أي هو حر في أن يُسرِّع من وتيرة التاريخ العالمي أو يبطئ منها.*

4) أخيراً، فعلى أي أساس يتم ذلك التأويل؟ على أساس معرفة تاريخ البشرية. لنفترض المستحيل – أن يعرف الإنسان جيداً، نظرياً وواقعياً، التاريخ العالمي، مما يُمكّنه من صياغة فكرة كل حقبة تاريخية مهما صغرت، عندئذٍ لا يكون هناك ما يبرر التفسير.

أولاً، إذا كان الإنسان يعرف إلى هذه الدرجة تاريخ العالم ومغزاه، فما حاجته إلى "تفسير القيامة" ورؤيا يوحنا ذاتها؟

ثانياً، طالما من غير المعروف بعد كيف سيكون سير التاريخ اللاحق، فعلى أي أساس ستتم مطابقة حوادث الماضي مع صور القيامة، في الوقت الذي يمكن فيه لحوادث المستقبل أن تكون أكثر مطابقة بكثير؟

من كل ما سبق (ومع إمكانية زيادة عدد الأدلة بدرجة هامة) أصل إلى الاستنتاج التالي: **ليس من حق المسيحي "تفسير القيامة"** *وليس من حقه أن ينتهي إلى تأكيدات عامة* (كما لم يفسرها تقريباً الآباء القديسون). ولكن، عندئذٍ أيكون أمامنا إلا أن نفهمها فهماً حرفياً؟ أجل، هكذا بالضبط حرفياً.

إذن، فعلى المسيحي أن يعترف بأن النجوم ستسقط على الأرض، وأن الماء سيتحول إلى دم، وأن الجرادة ستصبح بحجم الحصان.. إلى ما هنالك. بيد أن الحَرْفية البسيطة ليست مسيحية ولا دينية ولا تمثل حتى وجهة نظر صوفية. فاللوحة الحرفية مسطحة، لا تملك ريليفاً أسطورياً، ولا تتسم بخلجات نبوية، ولا تصل جذورها إلى لجة الأقدار الإلهية وعتمتها.

وهكذا، فصور القيامة يجب أن تكون حرفية بالمعنى **الرمزي**، قاصدين بالرمز ذلك المفهوم الذي سبق شرحه في الفصل الخامس. لكن ذلك يعني أن تفقد صور القيامة هنا طابع **المعرفة** العارية، الذي انتهينا للتو من نقده في علاقته بتأويل القيامة.

على صور القيامة، أيضاً، أن تصبح سر إيمان مقدس (mystery)، هذا يعني أننا على الرغم من فهمنا لمغزاها الحقيقي **لا نعرف كيف هي ستتحقق**، بيد أننا نؤمن أن شيئاً ما سيتحقق **سيكون له حرفياً ذلك المعنى**

وليس سواه. بتعبير آخر، الحكم على الكيفية التي سيكون على النبوءة أن تتحقق بها، يكون ممكناً فقط **بحلول الحدث الذي أُنبئ عنه**.

وهكذا، فالحكم على النبوءة حكماً كلياً ممكن فقط بعد تحققها. ستقولون: فلماذا إذن تكون النبوءة؟ النبوءة تكون لوضع **مغزى** الأزمنة الآتية، وليس وقائع تلك الأزمنة. ولذلك فإن على جميع التأويلات أن تنحصر في تأكيد **مغزى الأحداث الدقيق**، وليس في حدوثها الواقعي. وهذا ما يكون نبوءة لا حسابات كسوف وخسوف فلكية. وهذا ما يتطلبه تركيب **المعرفة والإيمان**.

كل ما عدا ذلك ميثولوجيا ميتافيزيقية مجرّدة، ميثولوجيا شكلانيمنطقية، وليس ميثولوجيا جدلية، أي ليس ميثولوجيا مطلقة.

أهو قليل ذلك المتكشف في نبوآت القيامة مما يُفهَم من دون أية تفسيرات، وما يعده المسيحي نبوءة حقيقية (التقهقر الشامل، عقاب الله وغضبه، المسيح الدجال وانتصاره وهزيمته، انبعاث الموتى، والحساب العسير)؟ أليست هذه نبوءة؟ أذلك قليل؟.

3. في الفصل التاسع تحدّثت، أولاً، عن ثنائية **الذات والموضوع**. فقد تبين خلافاً لرأي الذاتيين أن الذات هي أيضاً موضوع، وأن الموضوع خلافاً لما يقول به الموضوعاتيون هو ذات أيضاً. ولذلك فإننا إن لم نُخرس الجدل منذ البداية وتركنا له أن يتطور حتى النهاية، فمن شأنه أن يجد لنا التركيب، الذي يجمع في وجود واحد لا يتجزأ، عنصري الذات والموضوع. تركيب كهذا سيكون هو **الشخصية**، التي يقول عنها كل عاقل إنها بالضرورة ذات وموضوع. *فالشخصية" عبارة عن تركيب جدلي من "الذات" و"الموضوع" في كل لا يتجزأ.*

من الملفت أن الشخصية لا يمكن إحالتها إطلاقاً إلى أي من عنصريها. فعندما أراد علماء النفس الذاتيون القدماء التحدث عن الشخصية (وبالكاد هم تحدّثوا عنها خلا ذكرها في الهوامش، أو بخط ناعم في الفصل الأخير) كرّروا تكل الأخطوطات المستخدمة من قبلهم في حقل بعض الكفاءات المستقلة (في وسط التفكير بصورة رئيسة، وتحت تأثير أسطورة خاصّة طبعاً). وعندما يبدأ علماء الانعكاس المعاصرون الحديث عن الشخصية، بعد أن يكون كل شيء قد أحيل إلى عملية فيزيائية، لا يترك حديثهم إلا انطباعاً مضحكاً مسلياً.

خلافاً لتلك الميثولوجيات اللقيطة، تعترف الميثولوجيا المطلقة باستحالة إمكانية القضاء على الذات لصالح الموضوع وعلى الموضوع لصالح الذات، وتؤكد في الوقت نفسه ضرورة وجود مقولة جدلية جديدة لا تنتهي إلى هذه أو تلك، وتراكبهما معاً في آن. إذن، **فالميثولوجيا المطلقة هي مذهب شخصي.**

كما تحدثنا في الفصل الآنف الذكر عن ثنائية **الفكرة والمادة**، أو بتعميم أكبر عن المثالي والواقعي. وكان التركيب الذي يجمعهما هو **الكينونة**، التي يتم تناولها دائماً كشيء ما واقعي تماماً، لكنه مُشكّل بصورة محدّدة، ومدرك واقعياً من كل بد. إذن، فالميثولوجيا المطلقة هي الكينونيّة.

وتحدثنا، ثالثاً، عن ثنائية **الوعي والوجود** في تركيب يضمّهما هو **الخَلْق**. ضروري من أجل الخلق أن يُستهلك الوعي عموماً، أو بعضاً من جوانبه في الأقل. أما البقاء في حقل الوعي فلا يكفي من أجل الخلق، فمن الضروري أن ينتقل هذا الوعي بكيفية ما إلى الوجود وينعكس فيه. إذن، **فالميثولوجيا المطلقة هي خَلْقية لا تطورية (Creationism)**[6]، أو هي نظرية خلق.

فَهْمُ الخلق غير متاح لغالبية ممثلي "العلم" ولا عجب في ذلك. فمن أجل فهم الخلق، لا بد من فهم **الوعي**. وما أكثر نظريات الوعي الفارغة السخيفة التي تقضي على الوعي من أصله، في غالب الحالات.

ها هي صيغة بسيطة لاستنتاج "الوعي": 1- كل (آ) ينتج جدلياً عن طريق تخليصه من كل آخر، مما يناقضه؛ 2- لنفرض أننا قمنا بأخذ **كل شيء**، ما كان وما سيكون، وصار لدينا ليس فقط (آ)، بل كل الـ (آ) واللا (آ)، أي كل ما من شأنه أن يكون موجوداً؛ 3- لكي نستخلص الكل جدلياً لا بد من وضعه في تضاد مع شيء ما، تحديده بمقابلته بآخر، ونفيه بآخر ما؛ 4- ولكن ليس هناك أي آخر، فلقد رهنّا أنفسنا بأخذ الكل تماماً، وبالتالي، فلا يمكن لهذا الكل أن يكون في تضاد إلا **مع نفسه**، ويُحدَّد إلاّ بنفسه؛ 5- ولكن، الذي سيقوم بإنجاز ذلك التضاد هو هذا الكل ذاته، أي أن الكل سيضع **نفسه** في تضاد **مع نفسه**؛ 6- لكن ذلك يعني أن يكون لديه **وعي**.

ذلك هو الاستخلاص الجدلي الأبسط لمقولة الوعي. فلو أننا فهمنا هذه المقولة بصورة أعمق، بضرورتها واستقلاليتها وعدم انتهائها إلى أية مقولة أخرى، لفهمنا إذن، مقولة الخَلْق أيضاً بضرورتها واستقلاليتها وعدم انتهائها إلى أخرى.

كما تناولنا، رابعاً، ثنائية **الجوهر والعَرَض** ورأينا أنهما يتضادان كتضاد عنصري الشخصية، ويتراكبان في مفهوم جدلي هو **الرمز**، حيث الظاهرة المعطاة تشير إلى جوهر محدد، أي تتضمنه. إذن، فالميثولوجيا المطلقة هي الرمزية (Symbolism).

نأتي، خامساً، على ثنائية **الروح** و **الجسد** اللذين يتصالحان في مفهوم **الحياة**، التي لا يمكن تصورها من دون الجسد، أي من دون ذلك الذي يجب تحريكه، أي بمعزل عن موضوع الحركة، عن أصل مُحرِّك ومتحرك ذاتياً. إذن، **فالميثولوجيا المطلقة هي نظرية الحياة.**

أما سادساً، فيلقى، اهتمامنا الأكبر تركيب المصالحة الجدلي بين **الفردانية** (Individualism) والاشتراكية (Socialism). فبقصد التركيب، يجب الثور على ذلك الوسط حيث تكون حقوق الفرد وحقوق المجتمع في وضع لا تخل إحداهما بالأخرى. من الضروري أن تُعمِّق الشخصية الفردية فرديتها بدرجة ما، فبقدر ما تتفوق على الآخرين وتنفصل عنهم تزداد فعاليتها الاجتماعية، وتسهم في الفعل العام بكل ما لديها. مثل هذا التركيب هو **الدين**، *وبالضبط، الدين بالمعنى الكنسي.*

في الدين وحده يمكن تحقق هذه الوضعية، حيث الإنسان الفرد، متعمقاً في ذاته إلى درجة قصوى، بل ومنصرفاً في بعض الأحيان عن العالم إلى الزهد، يهيئ ليس فقط لخلاصه الذاتي، بل ولخلاص الآخرين، فعمله مهم وضروري تماماً للجميع، ولجميع الكنائس، فهو يرفع الحالة الروحية للكنيسة ويدنو بالآخرين من الخلاص.

1، بما أن الإنصهار الحقيقي بين الفكرة والمادة يكون في **الرمز** وحده، و2، بما أن الرمز متجسداً في الحياة يكون **عضوية**، فإن الانصهار الحقيقي بين الفردي والعام من شأنه أن يتم فقط في العضوية الرمزية.

الكنيسة هي جسد المسيحية، أي أنها حقيقة مطلقة، معطاة كعضوية رمزية. إذن **فالميثولوجيا المطلقة، هي دائماً، دين بمعنى كنيسة**

أما سابعاً، **فالحرية والضرورة** يتصالحان في **الإحساس** الذي يندغم فيه، دائماً، في وحدة كليّةٍ الواجبُ والنازعُ، الفريضة والرغبة، الخيار الحر والمُقتضى. **الميثولوجيا المطلقة هي حياة القلب.**

وثامناً، **اللانهائي والنهائي** يتراكبان جيداً في الرياضيات الحديثة تحت ما يسمى بـ **اللانهاية الواقعية**. فاللانهاية تُتصور هنا ليس عائمة في لج الظلام المطلق، حيث لا تُرى نهاية أو حد لتلك اللانهاية. إنما اللانهاية باتت قابلة للتصور بشكل ما، وبالتالي فهي بهذا المعنى نهائية. فيه تملك بنية شكلية محددة، وهناك علم كامل عن أنماط اللانهاية ومنظوماتها.

لا مفر من استحضار نظرية الأرقام اللانهائية من أجل أهداف الميثولوجيا المطلقة(7). ثمة استنتاج ملفت يظهر هنا بخصوص المكان العالمي. كنا قد أكّدنا أن للعالم حدوداً مكانية، ولا حدود مكانية له في آن معاً. **فهو من جهة مقيد بحدود مكانية، وفي الوقت نفسه لا يمكن الخروج إلى ما وراء تلك الحدود.** إذن، فثمة عقبة كأداء تقف في وجه المنطق الشكلاني هنا: فإما أن العالم ليس له أية حدود، وبالتالي فلا يكون هناك أي عالم؛ أو أن العالم موجود، لكن **يمكن** الخروج إلى ما وراء حدوده، وبالتالي فلا تكون هنالك أية حدود للعالم، أي في الجوهر ليس ثمة من عالم في كلا الحالتين.

الجدل يحل هذه المسألة بطريقة أخرى. للعالم حدود محدَّدة، ولكن لا يمكن الخروج إلى ما وراء تلك الحدود. هذا ممكن فقط فيما لو كان **المكان نفسه قرب حدود العالم بكيفيّة لا تتيح إمكانية الخروج عند حدود عالمه**، أي أن مكان العالم يكون **مطوياً قرب حدوده بحيث يرغم كل شيء** يتبدّى هناك **على الحركة وفقاً لانحنائه**، كالحركة مثلاً على هامش العالم. أما إذا كان ثمة من يريد الخروج بالفعل عن حدود العالم، **فلزام عليه أن يتحوّر فيزيائياً، بحيث لا يعود جسمه يشغل مكاناً**، وبذلك **يتخلص مما كان يعيقه عن مغادرة العالم.**

أمامنا هنا جدل جد عادي: عندما يتشكّل شيء ما أمام ناظرنا، ونقوم برسم حد فاصل يفصل هذا الشيء ويميزه عن كل ما عداه، فتتشكل بذلك أمامنا وحدة كلية ما، يمكن إقامة تمايزات فيها بالذات، خارج ارتباطها مع محيطها، أي في داخلها.

الجدل يقتضي أن تكون هناك بنية محددة أيضاً داخل هذه الوحدة أو الشيء وليس مجرد بقعة ضبابية مظلمة أو خواء. بيد أن كل بنية تتطلب تمايزاً من جهة، ووحدة المتمايزات من جهة أخرى. لذلك فلو نحن رحنا

نتصور العالم بجدية وليس كثقب أسود أو كـ سديم ضبابي، أو كدوار ناجم عن لهيب النقاش، إنما كموضوع واقعي ومستقل، فإننا دائماً سنتصور مع العالم حدوده أيضاً. فإذا تصورنا حدوده، فإننا نتصوره ككل، وإذا تصورناه ككل فهذا يعني الانقسام التوافقي.

بما أن الحديث يدور هنا فقط عن المكان، فإن الانقسام التوافقي في المكان سيقتضي بوضوح: أولاً، عدم تجانس المكان نفسه، وثانياً، نظاماً محدداً لتلك الأمكنة غير المتجانسة[8]. وهكذا، فإن هيئة المكان العالمي تكون بمثابة التركيب الجدلي للانهائية المكان مع نهائيته.

إضافة إلى ذلك، وجود العالم النهائي يجعل ممكناً (بل ويتطلب، من جهة أخرى، مباشرة) **تغيُّر حجم الجسم تبعاً لمكانه في العالم، أي تبعاً لحركته في العالم.**

هذا الجدل، تحديداً، يقتضي أن يكون المكان على هامش العالم بما يتيح وصول حجم الجسم إلى **الصفر**. ولا شيء يعيق التفكير بتحول حجم الجسم إلى بُعده الأصغر، الأمر الذي سيكون بحد ذاته طريقة لخروج الجسم عن حدود العالم[9].

حقيقةً، بصرف النظر عن كون الرياضيات والفيزياء أوجدا طرائق لتصور مثل هذه الأشياء بواقعية تامة، دون أية فنتازيا، فإن أية قوة لم تتمكن من جعل الجمهور، ولا حتى العلماء أنفسهم يقفون بجدية على وجهة النظر تلك.

أسطورة نيوتن عن المكان اللانهائي المتجانس – مبدأ رأسمالي صرف (كما سبق وأشرت غير مرّة أعلاه) سيطر على العالم العلمي كله.

واضح تمام الوضوح تسطّح وصمم ورمادية مثل ذلك المكان وموته الشامل. وعلى الرغم من ذلك تجد العلماء كلهم وغير العلماء، من صغيرهم حتى عظيمهم، ينحنون أمام تلك الأسطورة كما ينحون أمام وثن. *هذا بالذات ما يجعل مبدأ النسبية مفهوماً من قبل فيلسوف آثم كمثلي، أكثر مما هو مفهوم من قبل غالبية الفيزيائيين والرياضيين، الذين يفتقدون إلى الحدس المناسب.* وترى شعراء أيضاً يقتنعون بتلك "الفضاءات" العالمية اللانهائية. حتى لتظن نفسك في مشفى مجانين.

يقولون: لا يمكننا بحال من الأحوال تصور حدود مكانية للعالم. يا إلهي وربي ! وما حاجتكم إلى تصوّر مثل تلك الحدود؟ ألم يسبق لكم أن رفعتم رؤوسكم إلى أعلى، أو جلتم بنظركم على الأفق؟ فأية حدود غير تلك تحتاجون؟ تلك الحدود ليس فقط قابلة للتصور، بل وواضحة كل الوضوح ومرئية[10]، ولا أرى مانعاً يحول دون ثقتكم بأعينكم.

هنا بالذات يبدو جلياً أن الوضعية ليست إلاّ *أسوأ* أشكال العدمية ودين عبدة الثقب الأسود. فقد قالوا لنا: تعالوا: تجدون لدينا واقعية كاملة، مليئة بالحياة، فنحن عوضاً عن التخيلات والأحلام نفتح العيون الحيّة ونحسّ مادياً بكل ما يحيط بنا، بالعالم الواقعي الحقيقي كله. وماذا في ذلك؟ نجيب نحن، ها نحن أتينا وألقينا جانباً بالـ "خيال" والـ "الأحلام" وفتحنا عيوننا الحيّة، فكان كلّ ما رأيناه مجرد خداع وتزييف.

وماذا بعد، إلى الأفق لا تنظروا فليس هو إلاّ خيال؛ إلى السماء لا تنظروا فليس هناك أية سماء؛ عن حدود السماء لا تبحثوا فليست هناك أية حدود؛ لا تثقوا بعيونكم، لا تثقوا بآذانكم، لا تثقوا بما تلمسون.. أماه ! أين ترانا نحن واقعون؟ أي بؤس قادنا إلى هذا المكان المجنون، الذي لا شيء فيه سوى الثقوب الفارغة والنقاط الميتة؟

لا، يا عم، لن تتمكنوا من خداعي، فأنتم يا عم أردتم سلخ جلدي وليس نقلي إلى الواقعية، أنتم يا عم لصوص وقطاع طرق.

وهكذا، هو الجدل يتطلب قواماً للمكان، وانتهاءً للعالم، وتحوّل كل جسم إلى آخر[11]. **الميثولوجيا المطلقة هي نظرية اللانهاية الملحّة، لا نهاية كل الموضوعات الواقعية والمحتملة والمُتَصَوَّرة.** إنها نظرية الوجود ذي الأفق، والحياة المعبرة ذات التضاريس. تأتي متوافقة مع ذلك الطبيعة التركيبية للثنائية التاسعة، ثنائية **المطلق والنسبي**، تماماً كما هو الحال في الثنائية العاشرة **الأبدي والمؤقت** (الزماني).

في الحالة الأولى نحن نحصل على بنية المطلق الشكلية، على وجهه، على **هيئته**، أما في الحالة الثانية فنحصل على **بنية الأبد الشكلية**، على وجهه الواقعي، على **هيئته** الحيّة. فبدلاً من البقعة السوداء المُبهَمة يغدو المطلق والأبدي هيئة مرئية، إيقونة عاقلة، حقيقة واضحة للعيان.

الفكر الأوروبي الحديث كفّ عن التفكير جدلياً، أي تضادياً – تركيبياً بسبب من تخلّيه عن رؤية الهيئة المطلقة. وعاد الجدل ليزدهر من جديد حين عادت تلك الهيئة تُرى من جديد، ولكن هذه المرة في الشخصية الداخلية للإنسان ذاته (في المثالية والرومانطيقية الألمانية). لذلك فإن تقديم المادية الجدلية الماركسية للبروليتاي كهيئة وجود مطلق ما، يأتي نتيجة لممارسة أهواء خاصة.

على أية حال يوجد من مثل هذه العقائد ما تشتهي وتريد حتى *بمعزل عن صياغتها*، على الرغم من أن السائد هو عدم إيلائها أي اهتمام.

وهكذا فإن جوهر القَبَلانية (Cabala)[12]، كما أخبرني أحد العلماء اليهود العارفين جيداً بالأدب القبلاني والتلمودي (الأدب الذي حاولت، كعادة المتتبع الأوروبي السيئة، معرفة تأثير الأفلاطونية الجديدة فيه بدقة)، يتمثّل ليس في ألوهية الكون التي يقول بها مذهب وحدة الوجود (Pantheism) كما يظن العلماء الليبراليون، الذين يقابلون الإين سوف والسيفيروت [13] بالأفلاطونية الجديدة، إنما في ألوهية إسرائيل. الإله القبلاني **يحتاج** إلى إسرائيل لخلاصه الذاتي، لأن **يتجسد** فيه **ويصير** إليه، لذلك فالأسطورة عن سيطرة إسرائيل المؤلَّهة على العالم، إسرائيل المتضمن منذ الأزل في الله ذاته، تمثل ضرورة جدلية (كوجود كائن حيّ قادر على كل شيء، كلّي الألوهة بالنسبة للفضاء الأفلاطوني ووجود إله – *إنسان بالنسبة للمسيحية*).

على أية حال التبشير باليهودية العالمية كهيئة وجود مطلقة هو بمثابة ميثولوجيا نسبية وليس ميثولوجيا مطلقة. فهو يمثل واحدة من الإمكانات المنطقية. **أما الميثولوجيا المطلقة فهي دوماً تصوير إيقوني محدّد، وعاقل للانهاية.**

أما ما يتعلق بالثنائية الحادية عشرة – **الكل والجزء**، فإن التركيب الواضح لهذه الثنائية هو **العضوية**، من غير الممكن فيها بتاتاً نفي الكلية، التي لا تقبل الانقسام، مطلقاً، إلى أية أجزاء، ولا نفي وجود الأجزاء التي تقوم بحمل هذا الكل واقعياً. لذلك **فالميثولوجيا المطلقة هي عضوية.**

أخيراً، هذه الثنائيات كلها تغطيها الثنائية الثانية عشرة العامة – ثنائية **الواحد والكثرة**، أو (الوجود) – **الحقيقي** و(اللاوجود) – **غير الحقيقي**.

الثنائية الأولية الأبسط ذات المحتوى الأكثر ملموسية هي ثنائية **الواحد – الكثرة**. تركيب الواحد والكثرة هو الرقم *(أو هو، من وجهة نظر أخرى، الكل)*،

أما تركيب الوجود واللاوجود فهو **الصيرورة**. لذلك **فالميثولوجيا المطلقة تكون دائماً رقمية** (Arithmologism) (أي تلوح في أساسها دوماً الأرقام والعدد) وهي (*كليانية شمولية)* (Totalism) ***ولا منطقية*** (Alogism) (فهي تعترف دوماً بالدرجة نفسها بالمنطق وبلا تمايز غير عقلاني مطلق للوجود).

4. من خلال ما استعرضنا من أمثلة يحق لنا الخلاص إلى استنتاج مُحقّ مفاده أن الميثولوجيا المطلقة تتضمن في ذاتها وفي أساسها **جميع** مبادئها، وليس فقط البعض منها، وتتضمن أيضاً طريقة تعالق هذه المبادئ بعضها مع الآخر.

إضافة إلى ذلك، فإن الأمثلة المساقة **تكاد تستنفذ** جملة المقولات الأساسية التي لا يمكن للميثولوجيا المطلقة أن توجد بمعزل عنها.

لنستعرض تلك المقولات ثانية: العرفانية، الفردية، الماهوية، الخَلْقية اللاتطورية (Creationism)، الرمزية، نظرية الحياة، الدين، نظرية الإحساس، أيقنة المطلق (تصويره إيقونياً)، الرقمية، *الكليانية، الشمولية، اللامنطقية*.

بتعبير آخر، الميثولوجيا المطلقة هي **معرفة دينية** (6) **معطاة خلْقياً** (3) **ورقيماً – كليانياً ولا منطقياً** (12) **بالرمز**،(4) **الماهوي** (2) **لحياة** (5) **الشخصية** (1) **العضوية** (11) **في هيئتها المطلقة** (9) **والأبدية** (10) **واللانهائية** (8). على أن ذلك كله ليس أكثر (بل هو في الغالب أقل) من مجرد إشارة إلى **الاسم السحري المتفتّح مأخوذاً في وجوده المطلق.**

5. ما تم عرضه أعلاه يوضح بدرجة كافية الوضعية المنهجية الأساسية التي تتأسس عليها الميثولوجيا المطلقة. فقد بات من الممكن بناءً على ما سبق تصور البنية الجدلية للأساطير الرئيسة الأساسية في الميثولوجيا المطلقة، بصورة واضحة، وبما لا يحول دون تناولها بالتفصيل فيما سيلي من مبحث مستقل.

آ) في العالم ككل، وكذلك في كل شيء من الأشياء ليس عسيراً أن نلاحظ تركيب الفكرة غير المتحركة مع الصيرورة المادية المتحرّكة. الجدل البسيط يقتضي التالي: طالما توجد فكرة صائرة، فمن شأنها أن يكون لها **جسم مثالي غير صائر**، *فمن الواضح أن الجسم الفاني* المتحلل، حامل الفكرة الأبدية لا يصلح للقول به كآخر مُعبِّر عن هذه الفكرة. فمهما أثار ذلك استغراب الوضعيين فإن الجدل يقتضيه بضرورة مطلقة. *فطالما هي ممكنة هذه الدرجة أو تلك من تحقق الفكرة، فذلك يعني أن تحققها الأقصى اللانهائي ممكن أيضاً*. وبالتالي،

فإن العالم المثالي الخاص يكون بمثابة ضرورة جدلية؛ ولو أن الجدل تُرِكَ يشتغل بحريّة، ولم تُحشر العصي في عجلاته لاقتضى ما قلناه بالضبط. وبالتالي، وبناءً على ما سبق يكون وجود الله من وجهة نظر جدلية **ممكناً** في أقل تقدير.

*ولكن، طالما هناك زمان فثمة أبد موجود إذن (كما يعني وجود لون أسود، وجوداً للأبيض في مكان ما)، وطالما هناك نسبي فثمة وجود للمطلق، إذن، وطالما هناك لا محدود فهناك حدود. إضافة إلى ذلك فمن المثبت أن ثمة وعياً موافقاً من حيث المبدأ لكل شيء من الأشياء، فلو أن مثل هذه الإمكانية انتفت لعنى ذلك أن ليس ثمة ما يقال عن الشيء أو ما يفكر فيه، أي أن الشيء يمكن ألا يكون موجوداً البتة. ولكن، الوجود كلّه مأخوذاً بكليته، بكل ماضيه وحاضره ومستقبله، كما أي وجود آخر، لا بد أن يترافق بوعي موافق له. فإذا كان هناك وعي كوني من هذا القبيل، فلا شيء يعيقه عن أن يكون **ماهية** ما، أي **ذاتاً**.*

*وهكذا، ينتج جدلياً بوضوح تام شكل محدد يوجّد مفاهيم الأبد، والمطلق، والحدود **اللانهائية**، والوعي (المعرفة الكلية) والذات، أي أن **مفهوم** الله بالنسبة للميثولوجيا يأتي مع ضرورة جدلية بالغة البساطة. بل وأكثر من ذلك، فإن هذا المفهوم كما بات واضحاً، من خلال المعالجة السابقة يعد **شرطاً للإدراك** عموماً. إذ إن الزمان يمكن إدراكه فقط فيما لو نحن، ولو بصورة خفية عنّا أنفسنا، اعتمدنا مقولة الأبد، كما إن النسبي يمكن إدراكه فقط فيما لو عملت في أذهاننا مقولة المطلق، على أنها في حالات ضعف التفكير تُنفى كمقولة ضرورية.*

خلاصة القول، مفهوم الله شرط وهدف للتفكير بالوجود ككل وجود، وكوجود كلّي. وهذا ما يجعل مفهوم الله ينهار مع انهيار بداهةِ كلّية الوجود عموماً.

التفكير الأوربي الحديث لم يكتفِ بالتخلي عن واقعية الله، بل كان عليه في آن معاً أن يتخلى عن واقعية الفضاء المرتسم والمرئي،أي، كما سبق وأوضحنا، أن يتخلى عن العالم عموماً، كما وكان عليه أن يتخلى عن واقعية الروح والطبيعة والتاريخ والفن...الخ.

ولكن، لنفترض أن الله موجود، ففي **مفهوم** الله لا يطال التفكير أي شيء عالمي على الإطلاق. إذن، فمن وجهة نظر الجدل **يكون الله شيئاً ما خارج**

عالمي، وقبل عالمي. ففيما لو مُنِح الجدل ما يستوجب من حرية وأطلقت يده لكان **سيستبعد أية إشارة إلى ألوهية الكون**.

الوثنية المؤلِّهة للكون، كما هو بيّن، مؤسسة على ميثولوجيا نسبية، فهي مقيدة بحدوس واقعية صرفة، تقضي على حرية الجدل، **وهكذا فمذهب المؤلِّهين الموحِّدين (Theism) يكون بمثابة ضرورة جدلية ميثولوجية**.

ب) مثال آخر: إذا كان الله موجوداً، فإن عليه أن يظهر بطريقة ما، بصرف النظر عن عدم خضوعه للتعريف في الجوهر. فلا يمكن الحديث عن وجوده ما لم يظهر. ذلك هو التركيب الرابع المذكور أعلاه. بيد *أن الله يجمع في ذاته كل شيء بصورة مثالية، وبالتالي فيجب أن يظهر في كل شيء. ومن هنا تأتي، مثلاً، ضرورة **الإيقونة** جدلياً. ولكن كيف يجب أن يتجلى؟*

لنفترض أن الله والعالم الشيء ذاته (مذهب الوهية الكون). يكون لدينا في هذه الحالة: 1) عدد لا متناه من الآلهة، طالما هناك عدد لا متناه من تجليات العالم الكلية والجزئية؛ 2) الآلهة جميعهم، بشر - آلهة كينونيون، بمن في ذلك أعلاهم وأدناهم؛ و3) التعامل معهم لا يختلف بشيء عن التعامل مع الأنواع الأخرى من البشر - الآلهة "الناس" وفي هذه الحالة تنتفي ضرورة الكنيسة والأسرار المقدسة. وبالتالي، فألوهية الكون هي دائماً: 1) مذهب إشراك (Polytheism) و 2) مذهب شيطاني (Satanism) و 3) وعدم اعتداد بالطقس والسر المقدس. ولكن الميثولوجيا المطلقة هي مذهب الألوهية التوحيدي (Theism)

وبالتالي: 1) عدم مقابلة العالم بإله شخصي واحد تتيح **جدلياً** فقط تجسداً واحداً كاملاً ماهوياً وأقنومياً في الوجود الآخر؛ 2) الميثولوجيا المطلقة تترك للناس الآخرين جميعاً أن يعبدوا ذي الغبطة والعزيمة وحده وليس الماهوي الأقنومي؛ 3) العلاقة مع الإله البشري ممكنة فقط بمعنى السر المقدس وتنظيمه الخارجي - الكنيسة.

جـ) ما زال الجدل قائماً كما كان دائماً عن **خلود الروح**. تتجلى أهمية المسألة في أن تكون المحاكمة جدلية، أم أنها تسلك مسلكاً آخر، مع الاعتراف فقط بأهمية الجدل النسبية. على أية حال، أنا لست مُصراً على أن تناقشوا الأمور وفق المنهج الجدلي. أولاً، لأن ذلك لا يكون مطلوباً دائماً؛ وثانياً، لأنكم بالكاد

مهيؤون لمثل هذه المحاكمة؛ وثالثاً، الطريقة التي تناقشون بها لا تهم كثيراً. فما أود تأكيده أمر واحد فحسب: إذا كنتم تريدون المحاكمة بصورة جدلية صرفة (أرجوكم ألا تحاكموا!) **فإن خلود الروح يكون بالنسبة *للميثولوجيا* بمثابة المُسلّمة الجدلية الأكثر بدائية.**

وبالفعل، فالجدل يقول: 1)إن كل صيرورة للشيء تكون ممكنة فقط حين يكون في ذلك الشيء شيء ما غير صائر؛ 2)الروح هي شيء ما صائر **حياتياً** (الإنسان يفكّر، يحس، يفرح، يعاني..الخ..) إذن، فثمة في الروح شيء ما غير صائر، أي أبدي *حياتياً*.

الروح خالدة كما هو خالد كل ما في العالم، كما هو خالد كل شيء، إنما ليست قائمة بذاتها طبعاً (إذ يمكن إبادتها)، بل في أساسها **غير الصائر**.

إذا كنتم تنفون خلود الروح فكل ما يعنيه ذلك أنكم لا تفهمون كيف أن "الوجود" و"اللاوجود" يتركبان في "الصيرورة". *والروح ليست إلا واحداً من أنواع الوجود*.

د) أخيراً، لنأخذ من تراكيب الميثولوجيا المطلقة، التي أوردناها، التركيب الثالث (الشخصية)، والخامس (الحياة)، والسابع (القلب)، والتاسع (الأبد وهيئته)، على قاعدة الرابع (الرمز)، ولنمعن التفكير في الأطروحات الجدلية التالية:

1.آ) الشيء الذي يضع نفسه في مواجهة نفسه بالذات، شيء يملك **وعياً ذاتياً ووعياً في العموم**.

ب) الوعي يمكن أن يكون ماهية متجسدة ويمكن ألا يكون. لو أخذنا الخيار الأول نحصل على الوعي كماهية مادية، أي كشيء، يكون في آن معاً ذاتاً وموضوعاً. وبالتالي فذلك الشيء هو **شخصية**.

2. آ) الشخصية يمكن أن تؤخذ بذاتها كمبدأ جدلي عارٍ وكتحقُّق. تحقق وجود الشخصية الآخر هو **حياتها**.

ب) حياة الشخصية يمكن تناولها من جهات مختلفة. لنتناولها من زاوية كونها تركيب من **الحرية والضرورة**. ذلك يعني أننا نكون قد تناولنا **قلب** الشخصية. الشخصية مع كل عناصر حياتها تدور حول ذاتها، بكل الحساسية والملموسية التي تقود إلى ذاتها.

3. آ) ولكن الأبدي والمؤقت الزماني، كما أثبتنا، شيء واحد. فهما يتراكبان في **هيئة أبدية في أبد ذي قوام.**

ب) وبالتالي، فإن مثل هذا التطور في حياة الشخصية ضروري جدلياً، حيث الشخصية نفسها ووجودها الآخر كله يتراكبان في حالة أبدية ما، حيث الصيرورة الأبدية المتواصلة، والثبات الأبدي المتصل، والرسوخ.

جـ) ذلك كله معطى، إضافة إلى ما سبق، **قلبياً**، أي أنه محسوس في ديناميته اللامنطقية الدائرة حول مركز ثابت.

4. آ) **وأخيراً**، فإن على طابع تلك الحالة العقلية – القلبية أن يتعلق بطابع العلاقة المتبادلة بين الشخصية قائمة بذاتها، وقدر وجودها الآخر. حتى كان استطاع أن يفهم توافق الوجود الآخر، أي توافق التحقق مع الفكرة الأصلية أي الهدف كإحساس بالمتعة، وعدم التوافق كشعور بالاشمئزاز.

ب) وبالتالي، نصل بضرورة جدلية كاملة إلى مقولتي **الجنة والجحيم**، اللتين لا يمكن إهمالهما مهما قسرنا الفكرة، اللهم إذا لم نكف عن التفكير جدلياً. فجدل النعيم الأبدي والعذابات الأبدية هو مجرد استنتاج بسيط بل والأكثر بساطة وأولية بين المقولات الخمس الأخرى– الشخصية، الحياة، القلب، الأبد، الرمز.

هكذا هي الميثولوجيا المطلقة وهكذا هو جدلها وهكذا هو

الخطر الذي يتهدد الكثيرين في أن يكونوا جدليين منطقيين.

بيد أن القارئ سيسيء فهمي للغاية فيما لو راح يفكر بأنني

أملي عيه ضرورة التفكير جدلياً كائناً ما كان الحال. فما ألح عليه

*هو السعي إلى شيء آخر تماماً. ما أقوله بالضبط هو التالي: **إذا** كنتم*

*تريدون التفكير تفكيراً جدلياً محضاً، سيكون **عليكم الوصول** إلى*

الميثولوجيا عموماً، وإلى الميثولوجيا المطلقة خصوصاً،

وبالتالي إلى جميع

*مفاهيمها التي سبق أن سلّطنا عليها الضوء. أما إذا كان **يجب** التفكير*

جدلياً أم لا، أو يجب التفكير عموماً، فذلك أم متروك لكم.

إذا كانت وجهة نظري الخاصة تعنيكم، فذلك يعني، أولاً، أن ما قلته شأني أنا وليس شأنكم، وعلى أية حال رأي شخص واحد لا يلزم أحداً بشيء، وثانياً، أنا

أقول عن قناعة تامة إذا كان ذلك يحلو لكم، إن التفكير بحد ذاته يلعب دوراً قليل الأهمية في الحياة. أيرضيكم ذلك؟.

أمامنا بعد عمل كبير هو كشف بُنى الميثولوجيا الأساسية جدلياً، وكذلك جدل أنماط الميثولوجيا النسبية الرئيسة.

الهوامش:

(1) من هذه النقطة وحتى نهاية الكتاب يأتي نص مطبوع على الآلة الكاتبة مع ترقيم جديد للصفحات (38-46).

(2) في مخطوط الكتاب كُتبت عبارة (سنرى لاحقاً) وشُطبت.

(3) في مخطوط الكتاب شُطب ما يأتي تالياً: 1- ملاحظات أولية وتأسيس المسألة، 2- الميثولوجيا المطلقة.

(4) دفاتر الرموز والميثولوجيات القديمة. 1. ص661-671.

(5) عن نوعي المعرفة 1) "الطبيعة السابقة للإيمان" و2) "الروحية" المتولدة عن الإيمان" نقرأ عند اسحق سيرين "الخالق". سيرغييف بوساد. 1911.

(6) عقيدة الخلق Creationism (من اللاتينية Creatio (Creationis) خلق = عقيدة دينية تؤمن بأن العالم وكل الطبيعة الحية وغير الحيّة — قد خرجت إلى الوجود بفعل خلق واحد. والقصة الإنجيلية عن خلق الله لكل شيء موجود في ستة أيام مَثّل على عقيدة الخلق. أما في علم الأحياء فتتجلى هذه العقيدة بالقول بأن نشوء العالم، والأرض، وحياة الإنسان وغيره تمّ بنتيجة "خلق إلهي"، وبنفي أي تغيّر يطرأ على الأنواع في مجرى التطور التاريخي، (الموسوعة الفلسفية، معجم الكلمات الأجنبية في الروسية). (م).

(7) الفكرة في صيغتها النسبية عن نهائية ولا نهائية العالم واردة مثلاً لدى م. ف. ماتشينسكي في مقال "مبدأ نسبية العالم المحدود بنهاية" (مجلة جمعية الفيزياء والكيمياء — قسم الفيزياء)، 1929. مج 3. ص235-256. هنا يتم التأكيد على عدم إمكانية تمييز العالم المحدود بنهاية عن العالم اللانهائي بوسائل فيزيائية.

(8) لا أتعرّض هنا إلى بديهية عدمية أخرى — يُريد علم الفلك العدمي ألا يكون هناك أي شيء بخصوص حركة الأرض، أن يتحول كل شيء إلى غُبار. لذلك فالأرض لديهم حبة رمل لا يلقي إليها أحد بالاً، ضائعة في معمه كمية لا نهائية من السرعات المدوّخة. حول عدم وجود مبررات للحديث عن حركة الأرض، ووجود ما يوازي ذلك من مبررات للحديث عن سكونها المطلق، بحيث يجوز الحديث، علمياً، فقط عن الدوران المشترك للأرض ولعالم النجوم الثابتة — انظر، مثلاً، مقال لــ.غراميل في الترجمة الروسية "براهين ميكانيكية لحركة الأرض" (إنجازات علوم الفيزياء) ج3، إصدار 4، 1923. حيث يتم معالجة ما يقارب العشرين "برهاناً" مما يوجد في العلم، وإثبات أن أياً منها لا يملك المصداقية الكاملة.

[9] المراجع الروسية عن مبدأ النسبية معروضة في عملي "الفضاء القديم" الصفحات 409-411. فهناك قمت بمعالجة صيغة إينشتاين — لورينس على قاعدة جدلية (212).

(10) *ليس كحقيقة مطلقة إنما كمثال عن إمكانية التقارب بين العلم الحديث وأفكار الميثولوجيا المطلقة يمكن من بين مئات الأمثلة المتوافرة أخذ نظرية ل. فيغارد (مقالته "الطيوف الشمالية وطبقة الأتموسفير العليا" مج 4، 1924 الذي من خلال مراقبته لطيوف الضوء في الشمال وصل إلى استنتاج مفاده أن تفسير وجود الآزوت يقتضي (إما الاعتراف بازدياد الحرارة مع الارتفاع، أو شد الآزوت إلى أعلى بتوتر كهربية) طبيعة المجال الموجي وأسباب أخرى تجعل وجود الآزوت في شروط وسط كهربي في حالة شديدة التأين مرتبطاً بضرورة تحوله إلى حالة بللورية صلبة أي إلى جسيمات صغيرة صلبة، فالاعتقاد بالضباب البللوري في طبقات الجو العليا يوازي الاعتقاد القديم بصلابة قبة السماء وبوجود العديد من السماوات.*

(11) بخصوص هذا التحول تجد الأساس الجدلي في "الفضاء القديم" ص158-160، أما بخصوص الأساس الكيميائي العلمي (فيما يتعلق بالاحتمالات الجيومترية، أي عن النقاط اللافيزيائية الثابتة، المنظّمة للتجانس الكيميائي للمركب العام، والموضحة لعمليات التحوّل بين العناصر) يمكن الاطلاع على عمل ن . س. كورناكوف، "استمرارية تحوّلات العناصر الكيميائية" .(إنجازات علوم الكيمياء، ج، IV 2-3، 1924.

[12] القبلانية Cabala (أو Cabbala) — مذهب يهودي باطني قديم يدعو إلى البحث عن أساس جميع الأشياء في الأعداد وحروف الأبجدية العبرية؛ وعن الشفاء في التمائم والرقيات. (معجم الكلمات الأجنبية في الروسية). (م).

[13] الإين سوف: هو اللانوعية اللامحدودية المطلقة فلا يستطيع تحديد ذاته ولا تغييرها ولا خلق عالم محدود مباشرة لذلك يقوم سيفيروت أو القوى الخالقة العشر بين أين سوف والخليقة.



15

الأسطورة اسم سحري متفتّح

ضيق الحيّز المتاح، والهدف الموضوع أمام هذا البحث لا يتيحان إمكانية تقديم أمثلة أخرى عن هذا التفتح الأسطوري أو ذاك، أو هذا أو ذاك من الأسماء السحرية.بيد أن الجميع يعلم أن هناك من الأمثلة ما يضيق المجال عن ذكره هنا.

أما الهدف الذي أسعى إليه فهو تقديم جدل إجمالي يعبِّر بكثافة واختصار عن الأسطورة، جدل مؤسس على ما تم التوصل إليه من القول بالأسطورة كاسم سحري متفتّح. بلوغ هذا الهدف يكون بمثابة المهمة الأخيرة المطروحة أمام البحث. ولكن، بما أنني سبق في فصول آنفة أن لامست هذا الجدل، فسأكتفي هنا بخلاصات قصيرة دقيقة قدر ما أستطيع.

ولكي تكون أطروحاتي مفهومة أيضاً لا بد من بعض الإيضاحات المصطلحية.

أولاً، الاسم كما سبق وأكدنا يقتضي شخصية ما. يمكن أن نورد **الكلمة** حين نتحدث عن أي شيء، أما إيراد **الاسم** فيتم فقط حين نحن نتحدث عن الشخصية،

أو حين يتعلق الأمر عموماً بشخصية الشيء. ولكن عندئذٍ يكون من الأفضل ليس وضع الاسم قبالة الشخصية إنما الكلمة قبالة الشيء فنحن عندما نتحدث عن **الاسم** يكون من الأصح مقابلته **بالجوهر**، إذ إن الاسم يَستخلص من المُسمى خواص الشخصية كلها ويُبقى فيه على الماهية المنتزعة الصفات فحسب.

وهكذا، فإن جدل الأسطورة يمكن أن يحال بغية البساطة والحسم إلى علاقة جدلية متبادلة بين الاسم والجوهر.

ثانياً، يمكننا أن نفهم تحت الجوهر الذي سيدور عنه الحديث لاحقاً كل جوهر عموماً، إذ إن أي جوهر يملك تلك البنية الجدلية المعالجة هنا. أما هنا بالذات فغالباً ما سيؤخذ بعين الاعتبار وبصورة رئيسة الجوهر **البدئي**، أي ذلك الجوهر **الذي يملك منذ البداية قائماً بذاته** تلك البنية الجدلية المعنية. هذه التحديدات الجدلية تخص الجوهر بقوة غير محدودة، بطبيعتها وليس بانتمائها إلى شيء ما أعلى. وأي جوهر آخر في علاقته به أُطلقَ عليه تسمية **الوجود الآخر**، جوهر الوجود الآخر، أو الخلفية.

أما دقائق العلاقة الجدلية المتبادلة بين الجوهر الآخر فواردة في مواضع أخرى من بحثي.

ثالثاً وأخيراً، لا بد من الأخذ بعين الاعتبار ما سأقوم به لاحقاً من اقتراح **وضعيات التسمية (Onomatodoxy) الأكثر عادية**، متجنباً الدخول في تفصيلات وفي توثيق الإحالات إلى الأدب الديني – الميثولوجي. فأمر كهذا أعالجه في أبحاث أخرى، أما هنا فسأكتفي بأطروحات مختصرة عن أهم المبادئ:

1. **تحديد الاسم:**

آ- **أولاً**، الجوهر **إما موجود** أو **غير موجود.**

إذا كان الجوهر **غير موجود** بالمعنى المطلق، فلا تعريف أو تحديد أو فعالية له سواء في ذاته أو في آخر ما.

ثانياً، أما إذا كان الجوهر **موجوداً** حقيقة، فهو إذن **يختلف** بالضرورة عن كل **آخر**، عن أي وجود آخر. ففيما لو كان لا يختلف في شيء عمّا سواه فلا يمكن إذن التعرف عليه أو تمييز بأي تناول عقلي أو حسي.

ثالثاً، فيما لو كان الجوهر يختلف عن كل آخر، فهو إذن يختلف **بشيء ما**، فإذا كان هذا "الشيء ما" غير موجود فيه، فإنه بالتالي لا يختلف عن أي شيء آخر، لا وجود له، إذن.

رابعاً، "الشيء ما" أو (لنقل عنه) **الأقنومية**، يجب أن يختلف بالتالي عن الجوهر ذاته في ذاته، الذي لا يمكن بلوغه، فالأقنومية هي بالضبط ما يُميِّز الجوهر عن كل آخر. لذلك فالأقنومية (التي بدورها ثلاثية الجذور) تَعَدّ على خلفية اللج فوق الوجودي الذي لا يُطال، تلك المحيطة بالمختلفات في صورة موحدة، والموحِّدة في كل جمعي تعبير الجوهر الأقنومي.

ب- **أولاً**، الوجود الأقنومي الثلاثي هو وحدة الجوهر المميزة، إنما الموجودة في الجوهر **ذاته** مع افتراض أن ثمة وجوداً آخر ما، محيطاً به مُعرِّفاً له، مكسباً إياه حدوداً وإمكانية للتمايز عن الوجود الآخر، أي إمكانية الوجود الواعي.

ثانياً، إنما الجوهر، هو جوهر مقيِّد لذاته، مستقل عن أي آخر.

ذلك يعني أن الوجود الآخر المطلوب لتحديد الجوهر عن كل آخر، وبالتالي لوجوده الواعي، لا يمكن له أن يكون كجذر مستقل عنه، غير متعلق بـه. وإلاّ لوصلنا إلى ثنوية ميتافيزيقية مطلقة مناقضة لكل إدراك حسي عاقل.

ثالثاً، وبالتالي، فمن الضروري إما أن ينتفي هذا الوجود الآخر، أو أن يكون **مُنْتَجاً من قِبَل الجوهر نفسه**.

إذا انتفى الوجود الآخر، ينتفي (اختلاف) الجوهر عن الوجود الآخر، وبالتالي ينتفي الجوهر ذاته. وذلك غير ممكن. فإذن تبقى الأمور هكذا بحيث **الجوهر الثلاثي الأقانيم يفرز وجوده الآخر من ذاته**.

رابعاً: أن يفرز الجوهر وجودَه الآخر الخاص من ذاته أمر مرهون بشرطين: أولهما: يجب أن يكون المُفرَز **غير قابل للانفصال** عن الجوهر ذاته، أي أن يكون بكيفية لا تُمكّنه من الوجود من دون الجوهر، وبحيث لا يستطيع الجوهر أيضاً الوجود للحظة واحدة بمعزل عنه. وإلاّ لانتهينا من جديد إلى ثنوية مطلقة يحصل فيها الوجود الآخر على وجود مستقل كلياً.

ثانيهما، أن يكون المُفرَز **مختلفاً** عن الجوهر ذاته، وإلا لما كان من الممكن القول بوجود هذا المفرز، وبالتالي لما أمكن تصوّر الوجود الآخر، أي لما كان بالمستطاع تمييز الجوهر وتأكيد وجوده.

خامساً. بتعبير آخر، على الوجود الثلاثي الأقانيم أن يكون حـــاضراً، وأن يحضر معه وجوده الآخر الخاص به الذي هو يختلف عنه اختلافه عن وجوده، إنما الضرورة تقتضي أن يكون حضور هذا الوجود الآخر بحيث يؤكد ثـــالوث الأقانيم ويقتضيه دون سواه، بل أن يكونه بالذات، ولا يكون مؤكِّداً لشـــيء مـــا إضافي معين، أي أن يكون **متطابقاً** معه. ينجم عن ذلك أنه إضافة إلى الوجـــود الثلاثي الأقانيم لا بد من توافر عنصرين آخرين أحدهما يتعلق بالحكمة الإلهيـــة (صوفيا) والآخر باسم علم.

ج. **أولاً**، جذر **الحكمة** يؤكد ثالوث الأقانيم ويقتضيه ذاتـــه وليـــس ســـواه، ويجعل منه كينونة، طبيعة ما، أو واقعة، أو جسداً. وبذلك نكون أمـــام جو هـــر ثلاثي الأقانيم، من جهة يُكرِّر ذاته واعياً، بمثابة وجود آخر لذاته، بمعنـــى أن الجوهر **بالذات** يُميِّز ذاته عن الوجود الآخر، الذي ينتجه في ذاته بصورة واعية مستقلة؛ ومن جهة ثانية، يتيح الوصول إلى ما نبغيه من الثنوية مع بقائنا ضمن إطار الجوهر الواحد الوحيد غير المجزّأ. إذ إن ما يُؤقْنَم ويُكونن هنا هو بالذات ذلك الجوهر الواحد الكلي.

ب) أما الجذر الاسمى فيُظهر ثالوثَ الأقانيم بالحكمـــة صوفيـــا والكينونـــة ويعكسه. يكون ذلك بمثابة صورة وارتسام ليس فقط للأقانيم الثلاثة، **بل للأقانيم الثلاثة مُعرَّفة بالوجود الآخر، لثالوث الوجود المؤكِّد لذاته بالحكمة الإلهية.**

ثالوث الأقانيم هو تمييز الجوهر **داخل ذاته** مع افتراض وجود آخر مســـتقل خارجه. أما عنصر الطبيعة الاسمية فهمها فيمثّل تمييز الجوهر **خارج ذاتـــه** أي تمييز الذات وفهمها كماهية لا تتجزأ، باختلافها عن كل **آخر** وعن أي وجـــود آخر، مع افتراض أن ليس ثمة على الإطلاق أي وجـــود آخـــر مســـتقل، وإن الوجود الآخر متضمَّن في الجوهر ذاته، ولا ينفصل عنه.

اسم الجوهر هو جوهر **مفهوم** معقول يمكن تمييزه ومعرفته وسط كل مـــا عداه. تسمية الجوهر، تعني معرفته، تعني تمييزه عن كل آخر، فـــأن تُســـمّي الجوهر يعني أنك تعرفه، وتميّزه عن كل ما عداه.

2. مكان الاسم:

2-1. مكانُ الاسسم الجدليُ واضحٌ كل الوضوح في عقيدة الثـــالوث المقــدس، فليس ثمة إسناد عقائدي مناسب لهذا المكان، كما ليس ثمة إستاد عقائدي للجــذر المتعلق بالحكمة صوفيا، وكما لم يكن هناك إسناد عقائدي للطاقة المقدَّسة، قبـــل كنائس القرن الرابع عشر، وأخيراً، كما لم يكن هناك في حينه إسناد عقـــائدي لمكان التثليث وفكرته، فقد ورد المسيح وحده، ابن الله، وتلميحات، بعيدة كـــل البعد عن الوضوح، إلى بعض التدقيق العقائدي المفترض تواجده.

2-2. ما يُفهم تحت الثالوث المقدس يتضمن ليس فقط **تحديدات ثالوثيـــة، بـــل ومتعلقة بالحكمة صوفيا والاسم.**

يمكن عرض الجدل الثالوثي الكلي مجزّأً وفق التالي:

2-2-1. طبيعة النفي (Apophatikos) المحضة.

2-2-2. التحديد الثالوثي الأساسي:

2-2-2-1. الخارج ثقافي:

آ. **الواحد** الفوق وجودي (الفوق واقعي)

ب. الحد، التخم، المعنى، الـــ eidos

جـــ. صيرورة المعنى

2-2-2-2. الثقافي:

آ. الوحدة الفوق ثقافية (الوجد).

ب. وعي الذات، العقل كظهور للذات.

جـــ. الإحساس.

2-2-3. التحديد المتعلق بالحكمة صوفيا.

آ. الوالد غير المولود (الأب)

ب. المولود (الابن).

جـــ. المنبثق (الروح).

2-2-4. التحديد المتعلق بالاسم.

آ. العقل ينبوع الكلمة.

ب. الكلمة.

جـــ. القداسة (الغبطة).

2-3. في الأدب اللاهوتي المسيحي، العملي والواقعي لا يأتي هذا الجدل بالدقة

المطروحة في أيما مكان. فتحت كلمة "الأب" يتوضع الواحد الخـارج ثقـافي، الحضن المولّد، الناطق بالكلمة؛ وتحت كلمة "الابن" يتوضع الابن والكلمـة، أي الاسم؛ أما تحت كلمة "الكلمة" فيتوضع الاسم والابن والعقل والفكـرة وكثـير غيرها.

في عمق تلك الاصطلاحية كلها يتوضع مبدأ منظِّم، مبدأ جـدل الجوهـر الدقيق المعروض أعلاه مفصّلاً. فنحن تستخدم كلمة "الاسم" بالمعنى الدقيق، أي نفصل عناصر الجوهري والثالوثي الداخلي والمتعلق بالحكمة صوفيا عن الاسم ونفهمه كـ **طاقة** الجوهر أو قدرته (أما الأقانيم الثلاثة، فليست هي القدرة، إنما هي الجوهر نفسه، وصوفيا ليست هي القدرة، إنما هي كينونة القدرة أي القـدرة المُحقّقة المجسَّدة، المشيَّئة).

2--4. الاسم، في هذه الحالة، يختلف عن الأقنوم الثاني من حيث أن الأقنـوم الثاني هو أقنوم **وجود آخر تابع**، أي أقنومٌ مفهومٌ (على أن أي وجود آخـر لا يؤخذ هنا كواقع مستقل)، ويختلف عن الأقانيم أو الوجوه الثلاثة بخاصيته تلـك؛ وعن الحكمة صوفيا بأنه لا يكون كينونة إنما **فكرتها**، ولا **واقعة** وجسداً، جسـداً للجوهر، إنما صورة الجوهر وتعبيراً عنه وارتساماً له.

الثالوث متضمن في الحكمة صوفيا كمعنى الجسد وفكرتـه، وفـي الاسـم كمعنى الرمز وفكرته. أما الحكمة صوفي فمتضمّنة في الثالوث كتجسّد له، وفي الاسم كتشكّل لصورته وارتسام له. والاسم متضمن في الثالوث كحـدٌ لجميـع ظهوراته وتجسداته الممكنة، ولارتساماته وتعبيراته المحتملة، ومُتضمَّـن فـي الحكمة صوفيا كهيئة معبِّرة، وطاقة معنى جسدِ الجوهر المقدس.

3. اسم الجوهر والجوهر

3-1. إما أن اسم الجوهر آ) **متطابق** مع الجوهر ذاته، أو ب) هو **مختلـف** عنه، أو ج) **هو متطابق معه ومختلف عنه في آن معاً.**

3-2. آ) إذا كان الاسم **فقط** متطابقاً مع الجوهر فإنـه: أولاً، إمـا هـو لا يختلف عن الجوهر، وبالتالي يكون الجوهر جوهراً فحسب ولا يحمل أي اسـم، أما خلاف ذلك فيعني اختلاف الاسم بشيء ما عن الجوهر، أو ثانياً، **الجوهـر** مطابق للاسم، وبالتالي فإن الاسم يكون اسماً فقط ولا ينتمي إلى أي جوهر، وإلاّ لاختلف الجوهر بشيء ما عن اسمه.

3-3. آ) إذا كان الجوهر جوهراً **فقط**، ولا يحمل أي اسم، فهو إذن لا يُسمّى، أي هو لا يتميّز عن كل ما يحيط به، ولا حدود أو تخوم أو شكل له، وبالتالي طالما هو غير متشكّل في العموم فهو لا يملك شكلاً وملامح خاصة وداخل، أي هو لا تمايز مطلق.

وهكذا، فإن تطابق الاسم مع الجوهر، التطابق المؤسس على ذوبان الاسم في الجوهر وإبعاد مُخْتَلِفة في الوقت ذاته عن الجوهر يقود إلى لا عرفانية مطلقة، تعني، من وجهة نظر ميثولوجية دينية، الإلحاد التام.

4-3. آ) إذا كان الاسم اسماً فقط، إذن، إما هو، أولاً، ينتمي بحال ما إلى جوهر ما، أو هو، ثانياً، لا ينتمي بحال من الأحوال إلى أي جوهر.

<u>أولاً</u>، إذا كان الاسم اسماً فقط ولا يخص أي جوهر، فهو بذلك، يكف عن أن يكون اسماً، إذ إن وجود الاسم يقتضي وجود المُسمّى الذي يختلف عنه. خلاف ذلك يغدو الاسم مجرد صوت صادر ذاتياً.

وطالما أن الاسم لا يتعلق بأي شيء، ولا يحمل أيما أثر عن أي جوهر كان، فلا فرق إذن بمعنى جوهره المادي لأصواته، أن تكون صدفية تماماً أم مترابطة بوحدة لا مادية. فإذن، **لا يكون ثمة فرق فيما يقال**، ولا أهمية للأصوات التي تصدر كائنة ما تكون، إذ إن الأصوات الصادرة ذاتياً جميعها بالدرجة نفسها غير مرتبطة بالجوهر المادي.

<u>ثانياً</u>، إذا كان الاسم اسماً فقط، إنما ويخص جوهراً ما، فهو إذن يتضمن إما آ)علاقة تسمية، أو ب)علاقة ما أخرى، كأن تكون علاقة مادية – سببية مثلاً.

آ) <u>أولاً</u>، إذا كنا نُقرّ بالحالة الأولى فذلك يعني: **يمكن معرفة** الجوهر **عن طريق الاسم**، أي أن الجوهر متضمن في الاسم **بطريقة ما**، بل ومتضمن ليس في العموم ولا جزئياً، إنما بالضبط **جوهرياً** مما يجعل معرفة الجوهر لا معرفة شيء آخر غير الجوهر ذاته ممكنة تماماً عن طريق اسم الجوهر. بنتيجة ذلك نخلص إلى أن اسم الجوهر لا يمكن أن يكون، **مجرد** اسم أو اسماً **فقط**.

<u>ثانياً</u>، يمكن للجوهر أن يكون **مُتضمَناً** في اسمه، بحيث إما وهو متضمن فيه لا يكون على ارتباط به ولا يكون على علاقة جوهرية به (ككرة في صندوق مثلاً)، أو أن تكون بين الجوهر واسمه علاقة **جوهرية**.

لن يكون ممكناً في الحالة الأولى **معرفة** الجوهر عن طريق الاسم، ولا كذلك **فهم الجوهر**، لذلك فإن هذا الخيار يسقط تلقائياً. أما الحالة الثانية فتقتضي وجود **تماثل جوهري** بين الاسم والجوهر (بما أن معرفة الجوهر ممكنة **عبر** الاسم).

التماثل بين شيئين ممكن فقط حين يكون بينهما **تطابق** ما، فما التماثل إلا تطابق **جزئي**، تطابق بعلاقة ما، فنحن نرى الجوهر **الواحد ذاته** يتطابق بعلاقة ما ويختلف بأخرى.

وهكذا، إذا كان الاسم اسماً فقط، إنما وينتمي في الوقت نفسه إلى جوهر ما، والعلاقة بينهما هي بالتحديد علاقة تسمية، فإن الجوهر بالضرورة يجب أن يكون مُتضمناً في اسمه، الأمر الممكن فقط حين يتطابق الجوهر واسمه ولو جزئياً، وهذا يعني أن الاسم المنتمي بالتسمية إلى الجوهر، لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون اسماً فقط.

3-5. وهكذا، **بـ مجرد** أن يتطابق الاسم مع الجوهر، فلا يعود ثمة فرق أيذوب الاسم في الجوهر، ولا ينفصل عنه، أم يذوب الجوهر في الاسم ولا ينفصل عنه، أم هما معاً يكونان مستقلين بالدرجة نفسها، فإن الاسم لا يكون مجرد اسم (من الممكن استبداله بأية أصوات أخرى)، ولا الجوهر يكون جوهراً فقط، (من الممكن استبداله بأي جوهر آخر، أو حتى بصفر أو لا شيء).

3-6. إذا كان الاسم **فقط** يختلف عن جوهره فنكون من جديد: أمام خيارين إما آ) أن يكون الاسم على علاقة بجوهره، أي أن الاسم قبل كل شيء يُسمّي جوهره، أو ب) ألاّ يكون الاسم على علاقة بجوهره ولا يُسمّيه.

<u>**أولاً**</u>، إذا كان الاسم يسمّي جوهره فهو إذن، كما سبق وذكرنا ليس **فقط مختلفاً عنه، بل ومتطابق معه.**

<u>**ثانياً**</u>، إذا كان الاسم لا يُسمّي جوهره في حال من الأحوال، فهو إذن ليس اسماً، والجوهر غير المُسمّى بأي اسم، أي الذي لا يملك ما يميزه عن الوجود الآخر، أي الذي لا يتحدد ولا يختص بشكل أو معنى، يكون لا شيء، أي لا وجود له.

3-7. جدلياً، الجوهر واسمه متطابقان بالضرورة ومختلفان في آن معاً في **العلاقة ذاتها.**

آ) كما يجتمع "الوجود" و"الوجود الآخر" عموماً في تركيب **الصيرورة** حيث يحضر "الذي" يصير، وهذا "الذي" يكون طوال الوقت آخر فآخر، أي هو يخرج

باستمرار من ذاته صائراً إلى وجود آخر. وهكذا تنجم، على وجه الخصوص، عن **تطابق** الجوهر واسمه مع اختلافها صيرورة ما خاصة يمكن أن نطلق عليها اسم **الجوهر الطاقي** أو جوهر القدرة.

ب) لا يجوز، بحال من الأحوال، القول بأن الجوهر والاسم يختلفان في نقطة ما **واحدة** (نوعياً أو في **المعنى** على سبيل المثال)، ويتطابقان في نقطة **أخرى** (بالواقعة، أو بالكينونة، أو رقمياً مثلاً)، والوصول على أساس من ذلك إلى نفي صيغة أن الاسم هو الجوهر نفسه.

حين يكون بالفعل اختلاف الجوهر والاسم في معنى ما، وتطابقهما في معنى آخر، ولا شيء سوى ذلك، فإن الذي ينجم عن مثل هذه الحالة أن جهة ما أو جزءاً ما من الجوهر يتطابق مع جهة ما أو جزء ما من الاسم، وأن الجزء الآخر من الجوهر يختلف عن الجزء الآخر من الاسم. وماذا بعد؟ أهاتان الجهتان المتطابقة والمختلفة في الجوهر نفسه، وتلك الجهتان المتطابقة والمختلفة في الاسم نفسه متطابقتان فيما بينهما أم مختلفتان؟

إذا كانتا مختلفتين فإن وحدة الجوهر الكلية تضيع ونحصل على جوهرين، وبالتالي فإن ذلك يعني عدم جواز الحديث عن تطابق **أجزاء** ما واختلاف أخرى (طالما ليس هناك كلّ يكون للأجزاء كأجزاء وجود بوجوده).

أما إذا كانتا متطابقتين، فذلك يعني، بالتالي، أن الحديث لا يجوز عن أن تطابق الاسم والجوهر واختلافهما يكون **بمعان** مختلفة: ذلك الذي في الجوهر متطابق مع جهة من الاسم، يبدو متطابقاً مع ذلك الذي في الجوهر نفسه مختلف مع الجهة الأخرى في الاسم نفسه.

ج) القول بأن تطابق الاسم والجوهر واختلافهما يُتصور فقط بمعان مختلفة، يعني القول باقتصار العلاقة بين الاسم والجوهر على الاختلاف **فقط**، وبأنهما لا يتطابقان في حال من الأحوال، إذ إن "التطابق بمعنى آخر" ليس هو تطابق البتة، إنما هو اختلاف حقيقي.

يجدر القول إن **الاسم مختلف عن الجوهر ومتطابق معه كما هو الحال في معانٍ مختلفة كذلك في المعنى الواحد ذاته**. أي يمكن ببساطة القول باختلاف الاسم عن الجوهر وتطابقه معه. وبصرف النظر عما يمكن إدخاله هنا من

تدقيقات تفصيلية إضافية، نكتفي بأن نوضّح أيّ تطابق هذا وأي اختلاف ذاك يكون.

وبالتحديد، التطابق هنا تطابق حقيقي **مادي**، أي أن الاسم لا ينفصل عن الجوهر **ولا يتجزأ عنه**. أما الاختلاف فهو **طاقي** معنوي؛ الاسم **مختلف** عن الجوهر، والجوهر **مختلف** عن الاسم. وبناء على التعاكس الجدلي يمكننا طرح الصيغة التالية: التطابق هنا معنوي طاقي: الجوهر يظهر فقط في اسمه ولا يحتوي على أي شيء من شأنه ألا يظهر في ذلك الاسم. والاختلاف هنا رقمي مادي: اسم الجوهر والجوهر ذاته كمختلفين شيئان اثنان.

تانك الصيغتان تملكان معنى آخر بالدرجة نفسها: في إحدى الحالتين – الاختلاف في التطابق الرقمي، وفي الأخرى – التطابق في الاختلاف الرقمي.

3. الجوهر والوجود الآخر (الخليقة)

4-1. اسم الجوهر ليس اسم خليقة، إذ إن:

آ) الخليقة هي الوجود الآخر، وبالتالي القول بالصيغة السابقة يعني أن يحصل الجوهر على اسمه من الوجود الآخر، أي أن يكتسب الجوهر شكله وملامحه من الوجود الآخر، أي أن يكون لا شيء من دون هذا الوجود الآخر (هذه سافيلية محضة).

ب) من يذود عن وجهة النظر القائلة بأن اسم الجوهر اسم خليقة يفعل ذلك إما على أساس أن **أسماء** الجوهر كثيرة وتختلف أصوات نطقها باختلاف اللغات، أو على أساس أن نطق الاسم يتعلق بوقائع ذاتية وفيزيولوجية- نفسية، أو على أساس أن إطلاق النداء بالاسم، واستخدامه في تصريفات مختلفة: "باسم"، "من اسم"، "بسم"، "تحت اسم".. وغيرها تدل فقط على أن المقصود هنا هو الجوهر ذاته وليس اسمه، أما الإشارة إلى "الاسم" فليست أكثر من خاصية لسانية.

ج) بيد أن ذلك كله خادع في أصله، ذلك أن:

<u>أولاً</u>، اسم الجوهر ليس هو، بحال من الأحوال، منطوق الاسم، إنما هو طاقة الجوهر المعنوية العاقلة، واختلاف النطق في اللغات المختلفة إنما يدل على اختلاف الفهم والتسمية بالاسم **الواحد ذاته لا أكثر**. أما فيما لو لم يكن هناك

بالفعل ما تشترك به الألفاظ في اللغات المختلفة، فعندئذٍ تكون هنـــاك جواهـر بمقدار ما هناك من أسماء. وحين يكون الجوهر واحداً، يكون له اسم واحد وإن اختلف لفظة باختلاف اللسان.

ثانياً، إن معاناتنا كلها تتعلق بوقائع ذاتية فيزيولوجية – نفسية بدرجـة هامـة، وبالتالي، إذا كنا نقول عن اسم الجوهر إنه اسم خليقة فقط لأننا نطلقه ونستخدمه ذاتياً نحن الخلائق، فإن الجوهر أيضاً يكون خلائقياً لأن على الطفل أن يشـكّله في ذاته ليتمكن من فهمه بكيفية ما حين يبلغ الرشد، ولكن من أجل ذلك يجب أن يتطور ذاتياً بطريقة ما.

ثالثاً، إذا كان ما يفهم تحت عبارة "باسم الجوهر" هو الشيء ذاته الـذي يفـهم تحت عبارة "بالجوهر" فذلك لا يعني إنها صدفة لسانية، (فلا وجود للصـدف)، إنما يعني بالضبط أن اسم الجوهر هو الجوهر ذاته.

4-2. اسم الجوهر خاصية الجوهر ذاته بطبيعة وبجوهره، ولا ينفصل عنـه، كونه طاقة الجوهر التعبيرية ونقشه وهيئته الظاهرة. لكن الجوهر يفضي بذاتـه إلى الوجود الآخر، الخليقة، اللاشيء المحض. وبالتالي، بما أن الجوهر يحصل على انعكاسه الأعظمي في اسمه الخاص فإن اسم الجوهر يفضي إلى الخليقـة، وبما أن اسم الجوهر هو عموماً مبدأ إدراك بالنسبة للجوهر، فإن **إفضاء الجوهر إلى الخليقة وانصبابه فيها** يكون في العموم **بمثابة عملية تسمية للخليقة.**

من ذلك يأتي أن الخلق يتم عن طريق إطلاق الأسـماء – بـ "الكلمـة" والكلمات. إطلاق الاسم بالنسبة للجوهر يعني الخلق. ذكر اسم شـيء بالنسـبة للجوهر يعني إنقاذ الشيء.

4-3. إذن، فثمة جدل لثلاثة جذور: الجوهر واسمه وخليقته.

آ- أولاً، اسم الجوهر بطبيعته لا ينفصل عن الجوهر، ولذلك فهو يكون الجوهر ذاته، على الرغم من أن الجوهر قائماً بذاته ليس اسماً.

ثانياً، الخليقة تُخلق أي تكتسب اسمها من الجوهر، أي من اسم الجوهر، ولذلـك فإن **اسم الجوهر واسم الخليقة هما الشيء ذاته من حيث المبدأ**، (أو "الصورة" هي ذاتها، طالما "على صورة"، أو التماثل أيضاً كذلك طالما "كمثل").

ثالثاً، لكن اسم الجـوهر يخص الجـوهر **بطبيعته وبجـوهره**، في حين هـو

يخص الخليقة **طاقياً** ومثالياً، أي فقط بالمعنى "بالغبطة" "بالاشتراك"، وبالتالي في حين أن اسم الجوهر يخصّ وجوده بدرجة قصوى، فإن هذا الاسم يخص الخليقة **قليلاً** أو **كثيراً**، بهذه **الدرجة** أو تلك، باختلاف الزمن والنوع.

رابعاً، اسم الجوهر خاصية لا تنفصل عن الجوهر، في حين أن اسم الجوهر خاصية **منفصلة** عن الخليقة. على أن انفصال اسم الجوهر عن الخليقة كلّياً يعني القضاء على الخليقة وإحالتها إلى لا شيء.

ب – الخليقة صيرورة الجوهر في الوجود الآخر، بمعنى:

أولاً، الخليقة كـ "آخر" محض هي **لا شيء**؛

ثانياً، الخليقة هي **شيء ما** فقط كـ (لا مستقلة، ولا جوهر)، أو "في علاقتها بالجوهر"؛

ثالثاً، هي بلا الجوهر لا شيء، ومع الجوهر هي شيء ما، على أنها شيء ما مستقل، أي ينتج لدينا جوهران اثنان، الجوهر الأول وجوهر الوجود الآخر؛

رابعاً، لا يمكن إطلاقاً أن تقوم بينهما **علاقة في الواقعة في الكينونة، في الجوهر**، إذ إن مشاركة الوجود الآخر في الجوهر **ذاته** كائنة ما تكون من شأنها أن تؤدي إلى إزدواجية، إلى إخلال ما يقضي على الجوهر كجوهر؛

خامساً، كل اختلاط للوجود الآخر بطبيعة مادّة الجوهر يكون بمثابة محاولة ليحل **محل** الجوهر، ليكون **بديلاً عن** الجوهر ذاته؛

سادساً، وهكذا، فإن العلاقة بين الوجود الآخر والجوهر ممكنة فقط في وسط **المعنى**، **الفكرة**، **الطاقة**، أي في **الاسم** قبل كل شيء؛

سابعاً، على أن العلاقة تلك هي الوجود ذاته بالنسبة للخليقة، أي بمقدار ما تتعالق الخليقة مع الجوهر يزداد وجودها كثافة، وبمقدار ما ينخفض تعالقها معه تنكفئ إلى الظلام وتضعف بالمعنى الحياتي؛

ثامناً، بالنتيجة، يكون الاسم مبدأ، وحَدّاً، ومعيارَ إدراك،ومقولة صيرورة الجوهر في الوجود الآخر، أي صيرورة الوجود الآخر الخلّائقي.

جـ) اسم الجوهر يكون في هذه الحالة، وسط تعالق الجوهر مع الوجود الآخر، ذلك الجانب من الجوهر المنفتح من أجل الوجود الآخر.

أولاً، حين لا يكون اسم الجوهر شيئاً ما مختلفاً عن الجوهر ذاته، فإن العلاقة مع الاسم تكون علاقة مع الجوهر ذاته، وبالتالي يكون الجوهر قابلاً للتجزيء وفقاً لمشاركة الوجود الآخر المفكّك له؛

ثانياً، إذا كان اسم الجوهرمختلفاً عن الجوهر ولا يتطابق معه، أي **قابلاً للانفصال عنه**، فإن العلاقة مع اسم الجوهر تكون علاقة خليقة بخليقة لا علاقة خليقة بجوهر؛

ثالثاً، إذا كان اسم الجوهر فقط مختلفاً عن اسم الخليقة، فإن علاقة الخليقة مع اسم الجوهر تغدو غير ممكنة، وبما أن الممكن هو فقط علاقة طاقية، فإذن في ظرف محدد كهذا تبدو العلاقة غير ممكنة؛

رابعاً، إذا كان اسم الجوهر فقط متطابقاً مع اسم الخليقة، فإن أية علاقة للخليقة مع اسم الجوهر تكون علاقة خليقة بخليقة؛

خامساً، تعالق الخليقة مع الجوهر يقتضي:

- وجود واقعتين **اثنتين** متعالقتين.
- ألا تقود العلاقة إلى فناء **فعلي** لإحدى الجهتين.
- أن تكون العلاقة بالتالي علاقة معنى، علاقة طاقيّة، أي **في الاسم**.
- أن يخص هذا الاسم أحداً ما في الجوهر.

4-4. وهكذا:

آ) علاقة الخليقة مع الجوهر ممكنة فقط عبر اسمه (هذه واحدة من طرائق مقاومة نزع الشخصية الخاص بمذهب ألوهية الكون)؛

ب) علاقة الخليقة مع الجوهر ممكنة فقط عندما يكون اسم الجوهر ليس خليقة، إنما الجوهر ذاته.

ج) تبعاً لتقرّب الخليقة من الجوهريصير اسم الجوهر خاصاً بالخليقة أكثر فأكثر، وتُجسِّد الخليقة هذا الاسم أكثر فأكثر، وتستخدمه بمزيد من الحرية؛

د) هناك استثناء وحيد يكون حين يتطابق الجوهر والخليقة **مادياً**، وليس فقط طاقياً، وعليه يظهر نوع جديد من العلاقة، العلاقة في القداسة، بيد أن ذلك التطابق، وتلك العلاقة يظهران فقط كواقعة حرّة لحب الجوهر البدئي بمعزل عن أي ارتباط بالوجود الآخر.

4-5. خلاصة القول، يمكن إحالة العلاقة المتبادلة بين الجوهر واسمه

والخليقة إلى التالي:

آ) اسم الجوهر **يتطابق** مع الجوهر **بالواقعة والمادة**، ويختلف عنه **بالمعنى**، وبالفكرة طاقياً؛ واسم الجوهر **يتطابق** مع الخليقة **بالمعنى**، **وبالفكرة** طاقياً، **ويختلف** عنه **بالواقعة والمادة** طبيعياً.

ب) الصيغة الأولى تتحدث عن إصدار الجوهر للطاقة، أما الثانية فتتحدث عن تطابقه (المعنوي طبعاً) مع وجوده الآخر. الأولى تشير إلى الاسم كما إلى علة المعنى الأولى، أما الثانية فتشير إليه كما إلى عملية صيرورة. بالطبع تكون هذه وتلك في وحدة. تنبعث الطاقات من الجوهر إلى الوجود الآخر وتعود إلى الجوهر ثانية مع هذا الجوهر الآخر مدركةً له.

من الواضح أن تركيب الطاقة والهدف (telos) ليس سوى الوسط السرّي للاسم القدسي السحري، ذلك الجانب من الجوهر الذي تساهم فيه، فتدور كل خليقة. لذلك فإن النطق بالاسم وإدراكه حسياً ممكن فقط عبر الصلاة.

جـ) وهكذا:

آ- __أولاً__، الاسم **لا يقبل الانفصال** عن الجوهر المُسمّى وبالتالي فهو يكون الجوهر ذاته.

__ثانياً__، الاسم يختلف عن الجوهر المُسمى، وبالتالي فلا الاسم يكون الجوهرَ المُسمّى، ولا الجوهر المسمى يكون اسمه (ولا حتى الاسم).

__ثالثاً__، الاسم يختلف عن الجوهر ولا يقبل الانفصال عنه في آن معاً، فيكون بالتالي **طاقة** الجوهر.

ب- __أولاً__، الاسم **ينفصل** عن الجوهر المسمى بمعنى أنه يُشكّل، ويُمعني، ويُنتج الأشياء الخلائقية؛

__ثانياً__، الاسم **متطابق** مع الجوهر المُسمى، بمعنى أنه يقود موجودات العالم الآخر الخلائقية إلى تطابق معنوي وطاقي مع الجوهر؛

__ثالثاً__، اسم الجوهر، في آن معاً، يقبل الانفصال عن الخليقة ويتطابق معها، لذلك فهو يكون الهدف الذي تسعى إليه كل خليقة؛

ج- __أولاً__، اسم الجوهر هو طاقة الجوهر؛

__ثانياً__، اسم الجوهر هو هدف (telos) الوجود الآخر؛

__ثالثاً__، اسم الجوهر، بالتالي، هو عنصر الجوهر السحري؛

4. **طبيعة الاسم التراتبية.**

5-1. اسم الجوهر هو طاقة الجوهر، أما طاقة الجوهر فهي المعنى معبّراً عنه ومفهوماً، بالتالي فما هو موجود في المعنى موجود في الاسم.

5-2. معنى الجوهر ثلاثي على خلفية الحكمة صوفياً. هذا وذاك الثالوث والرابوع معطى إضافة إلى ذلك (خارجثقافياً) وثقافياً في آن معاً. وأخيراً، فإن الثقافة نفسها تؤخذ كدرجات متفاوتة لكثافة وعي الذات.

5-3. العنصر الخارج ثقافي وكذلك المتعلق بالحكمة صوفيا لا يمكن القول إنهما خاصان باسم الجوهر. لذلك بدءاً من الأسفل لا تكون الطاقات الفيزيائية والعضوية والحسية، خارجةً تراتبياً باتجاه اسم الجوهر، مجرد طاقات اسمية.

5-4. ثمة ثلاث طاقات اسمية صرفة:

آ - الطاقة الإدراكيحسية (Perceptive)

ب - الطاقة التخيلية (Imaginative)

جـ- طاقة التفكير (Cogitative)

آ) على مستوى الطاقة الإدراكيحسية يكون الاسم مجرد تَعضٍ للواقع الخارجي، معطى في اللغة كتعضٍ للحركة الصوتية التعبيرية.

ب) على مستوى الطاقة التخيلية يكون الاسم مجرد واقع خارجي مُتَعضٍ، متضمناً إدراك هذا التعضي، الأمر الذي ينعكس في اللغة على هيئة صورة الصوت ذاته، وبالتالي التأثير الحر في الأصوات (تبعاً لمعنى الحكمة).

جـ) على مستوى طاقة التفكير يكون الاسم بمثابة إدراك صورة الصوت ذاته، أي تشاكل حرّ مع المعاني، حيث يتدخل الجوهر لأول مرة كجوهر مستقل عن وجوده الآخر.

5-5. أخيراً، الطاقة متجلّية في ولادة جسد خاص بالوجود الآخر، في تعضّي الجسد معنوياً، في إدراك هذا التعضي، وفي إدراك الإدراك، على أعلى درجاتها، وأكثرها تركيبية هي واقعة صرفة عن ولادة الوجود الآخر من الجوهر، في جميع مصائره الخارج ثقافية في نقطة اللاتمايز تلك، حيث الجوهر الكلي، الذي ما انقسم بعد، يُحيل نفسه إلى وجود آخر، وحين الوجود الآخر يدرك ذاته، بالتالي، **خارج ذاته**، وحين تكون الثقافة الخاصة به كلها

معطاة تماماً كثقافة جوهر.

تلك هي طاقة الجوهر **الفوق اسمية**، أو الوجد العاقل - أقصى درجات ظهور اسم الجوهر في الوجود الآخر.

5-6. وهكذا، فإن اسم الجوهر ليس مجرد طاقة الجوهر، بل هو بالتحديد طاقة فوق ثقافية، وثقافية متعضِّية أي طاقة جوهر عاقلة.

5-7. بما أن كل طاقة جوهر تحمل على كاهلها معنى الجوهر كله، ولا تتعدى أن تكون تعبيراً عن ذلك المعنى بالنسبة لأي وجود آخر، فإن الاسم كطاقة عاقلة، يأخذ على عاتقه كل التمايزات الخاصة بمعنى الجوهر. ومن هنا يتأتى:

آ) الاسم هو طاقة ثالوثية عاقلة، أي أنه **ميثولوجي**؛

ب) الاسم هو طاقة جسد الحكمة العاقلة، أي أنه **سحري**؛

جـ) الاسم هو طاقة تعبيرية عاقلة، أو هو طاقية الطاقة ذاتها، أي أنه ابتهالي صلواتي (Euchologic).

د) الاسم هو طاقة جوهرية عاقلة، أو طاقة منبع الجوهر النفووي (Apophatikos) حيث لم يتم التجزُّء بعد إلى جوهر، ومعنى، وصوفيا، وطاقة، وحيث ذلك كله مندغم في نقطة واحدة غير مجزأة، أي أن الاسم يكون وحدةَ طاقات ميثولوجية - ابتهالية صلواتية سحرية، أو معبداً صوفياً.

هـ) وهكذا **فالأسطورة** اسم متفتّح متكشّف باتجاه المعنى والفكرة، اسم معطى كلوحة جوهر معنوية متباينة الأعماق، لوحة مُتأمَلة، مع مصائرها في الوجود الآخر، **والسحر** هو اسم متفتح متكشّف باتجاه الحكمة صوفيا، اسم معطى كواقع متحقق عملياً، وكحياة للوجود الآخر؛ والصلواتية Euchology اسم متكشف باتجاه طاقي صرف، اسم منطلق إدراكياً من الجوهر إلى الوجود الآخر، وهو يعكس إدراكياً وطاقياً بصورة عاقلة ثقافة الوجود الآخر ويعود إلى الجوهر مع الوجود الآخر المعبَّر عنه عقلانياً.

وأخيراً، فإن ما بذلناه من جهد كان يهدف إلى استجلاء طبيعة الرابطة الجدلية بين الأفكار، الرابطة المميزة للميثولوجيا، وتحديد هذه الأخيرة عن الحقول التاخمة لها والمتشابكة معها.

الميثولوجيا هي نتاج النفس البشرية الطبيعي
وهي ظاهرة اجتماعية طبيعية. وهذا يعني، أن ثمة
جدلاً خاصاً بها يكون ملازماً لها، جدلاً لا يشبه
على الإطلاق جدل الإدراك العلمي. جدل الأسطورة الخاص
هو ما حاولت أن أستجليهوأعرضه بما أتيح لي من قدرات.

- انتهى -



الفهـــرس





أخيراً، هذا ألكسي لوسيف بالعربية، الفيلسوف الذي بحث في فلسفة الاسم والموسيقا والأرقام البالغة الصغر، وفي الأسس الجدلية للرياضيات وفلسفة الأسطورة، فكان - كما قيل فيه بحق - صاحب العقل الموسوعي، وأفلاطون القرن العشرين

أما هذا الكتاب، فقد دفع لوسيف ثمن كل كلمة فيه، عذابات في السجن وفيما بعده، لأنه بحث فيما بين الأسطورة والدين والشعر والرمز والمجاز والعقيدة والأعجوبة والعلم.. فكشف مضمرات الأسطورة، حتى في العلم والسياسة، لنا نحن الذين نعيش الأسطورة كما عاشها أسلافنا، وإن يكن في حقول أخرى، وبأساليب أخرى.

دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع
سوريا - اللاذقية - ص.ب 1018 هاتف 422339